Geografie della Soglia

Antropologia degli Spazi Liminali Urbani: Identità, Rituale e Memoria nei Luoghi dell'In-Between

I. La soglia come problema del pensiero

Vi sono luoghi che resistono alla classificazione. Non perché siano privi di forma o di materia — al contrario, spesso possiedono una fisicità brutale, quasi insistente — ma perché la loro natura profonda consiste precisamente nel sottrarsi alle tassonomie con cui le società umane organizzano lo spazio vissuto. Un parcheggio sotterraneo alle tre di notte. Il corridoio che collega due ali di un ospedale. Il vano scala di un edificio industriale dismesso. La rampa di accesso a un'autostrada urbana, fiancheggiata da erbacce e residui di pneumatici. La sala d'aspetto di una stazione ferroviaria in una città di provincia, svuotata dall'ultimo treno. Questi ambienti condividono qualcosa di difficile da nominare con precisione: una qualità sospensiva, un'atmosfera di attesa che non converge verso alcun compimento, una temporalità che sembra essersi inceppata in un istante perpetuamente irrisolto.

La presente monografia nasce dall'esigenza — teorica prima ancora che empirica — di dotare questo insieme di fenomeni spaziali di un apparato concettuale all'altezza della loro complessità. Non si tratta, è bene chiarirlo subito, di un'operazione meramente catalogica: non ci proponiamo di redigere un atlante pittoresco degli spazi dimenticati dalla città contemporanea, né di produrre una fenomenologia elegiaca della rovina urbana sul modello di certa letteratura tedesca del Nachkrieg. L'intento è più ambizioso e, in un certo senso, più perturbante: si tratta di dimostrare che gli spazi liminali non costituiscono l'eccezione o il residuo della forma urbana, ma ne rappresentano la condizione strutturale, il principio generativo occulto. La città, nella misura in cui è un sistema di significati condivisi, di pratiche collettive, di gerarchie simboliche e materiali, si regge su un insieme di soglie — fisiche, temporali, identitarie — la cui esistenza è indispensabile proprio perché viene sistematicamente negata o rimossa dalla coscienza collettiva.

Il concetto di soglia — *Schwelle* nel tedesco di Walter Benjamin, *threshold* nell'inglese di Victor Turner, *limen* nel latino di Arnold van Gennep — attraversa in modo trasversale alcune delle tradizioni intellettuali più fertili del Novecento. Eppure, nonostante questa ricchezza genealogica, non esiste a tutt'oggi una trattazione sistematica che tenti di unificare il contributo dell'antropologia dei riti di passaggio, della filosofia dello spazio, della sociologia urbana critica, della fenomenologia della percezione e degli studi culturali contemporanei intorno a un oggetto comune: la specifica qualità spaziale e

antropologica dei luoghi liminali nella città moderna e postmoderna. Questa lacuna è essa stessa sintomatica. Riflette la difficoltà strutturale di un pensiero che tende a organizzarsi per categorie stabili — centro e periferia, pubblico e privato, sacro e profano, lavoro e tempo libero — e che incontra nelle geografie della soglia la propria negazione metodologica.

Il programma teorico di questa ricerca si articola attorno a tre nuclei concettuali fondamentali, tra loro profondamente intrecciati. Il primo riguarda la *struttura ontologica* dello spazio liminale: che cosa significa, in senso filosofico rigoroso, che uno spazio si trovi "tra" due categorie? Quali implicazioni ha questa posizione intermedia sulla percezione del tempo, del corpo e dell'identità da parte di chi lo attraversa o lo abita? Il secondo nucleo concerne la *funzione antropologica* di questi luoghi nel tessuto urbano: quali pratiche sociali vi si svolgono, quale tipo di soggettività vi si costruisce o si dissolve, quali forme di comunità — effimere, clandestine, non certificate dal contratto sociale dominante — vi trovano il loro spazio di esistenza? Il terzo, infine, affronta la dimensione *politica e biopolitica* del liminale urbano: in che misura la produzione e la gestione degli spazi di soglia rispecchia e riproduce strutture di potere, logiche di esclusione, forme di governo dei corpi e delle popolazioni?

Per rispondere a queste domande, la monografia adotta un approccio deliberatamente pluridisciplinare, che potremmo definire — mutuando un termine dall'architettura — *ad libitum*: libero di spostarsi tra registri teorici diversi senza cedere all'eclettismo superficiale, capace di tenere insieme la densità concettuale della filosofia continentale, il rigore empirico dell'etnografia urbana, la ricchezza descrittiva della fenomenologia e la forza critica degli studi postcoloniali e di genere.

I-bis. Genesi intellettuale: un'autobiografia della ricerca

La scelta di dedicare una monografia agli spazi liminali urbani non è, per chi scrive, il risultato di un programma di ricerca pianificato a tavolino. Ha un'origine più immediata e, in un certo senso, più onesta: nasce dall'esperienza personale e ripetuta di certi luoghi urbani — i corridoi degli aeroporti nelle prime ore del mattino, i sottopassi ferroviari di città sconosciute, i parcheggi multipiano nelle domeniche pomeriggio d'inverno — che producevano invariabilmente, in chi li attraversava, una qualità di attenzione e di presenza diversa da quella di qualsiasi altro spazio urbano. Non la qualità esaltante del grande monumento né quella rilassante del parco, non la qualità eccitante del mercato né quella raccolta della biblioteca: qualcosa di diverso, più difficile da nominare, che aveva a che fare con la sospensione — del programma, dell'identità ordinaria, della direzione.

Il primo impulso intellettuale in questa direzione venne da una rilettura di Walter Benjamin — in particolare dei frammenti del *Passagenwerk* dedicati ai passages di Parigi — non come documenti storici di un'epoca scomparsa, ma come strumenti concettuali ancora vivi per pensare la qualità spaziale di certi luoghi del presente. Benjamin aveva visto nei passages qualcosa che le guide turistiche non riuscivano a

cogliere: non la bellezza decorativa né l'interesse storico, ma una qualità di tempo sospeso, di soglia tra un'era e l'altra, di spazio che era al tempo stesso moderno e già superato, commerciale e onirico, pubblico e intimissimo. Questa lettura benjaminiana dei passages aveva aperto, per chi scrive, la possibilità di un'analisi degli spazi liminali contemporanei che non li riducesse né alla nostalgia della rovina né alla critica dell'alienazione, ma li prendesse sul serio come luoghi di un'esperienza specifica e irreducibile.

Il secondo impulso venne dall'etnografia: dalla lettura dei testi di Victor Turner sull'esperienza dei neofiti nei riti di iniziazione africani, che — sorprendentemente — producevano descrizioni dell'esperienza della soglia rituale che sembravano applicarsi con straordinaria precisione all'esperienza dei corridoi ospedalieri, dei terminal aeroportuali, dei garage notturni. La *communitas* liminale che Turner descriveva — quella forma di solidarietà immediata e non gerarchica che emerge tra le persone condivide la stessa condizione di sospensione identitaria — sembrava riconoscibile, in versione secolarizzata e frammentata, nelle interazioni che si producono tra sconosciuti negli spazi liminali urbani contemporanei: la conversazione notturna tra passeggeri in attesa, la solidarietà spontanea in un garage buio, la comunità effimera di un corridoio.

Il terzo impulso venne dalla politica: dalla constatazione che gli spazi liminali urbani non sono soltanto luoghi di esperienza interessante ma anche campi di battaglia per il controllo dello spazio urbano. La progressiva scomparsa degli spazi liminali nelle città contemporanee — sotto la pressione della valorizzazione immobiliare, della securitizzazione dello spazio pubblico, della pianificazione funzionalista — non è un fenomeno neutro: è la progressiva eliminazione di uno dei pochi tipi di spazio urbano che non appartiene completamente né al mercato né allo stato, che rimane disponibile per usi non programmati, che offre ai corpi marginali — i senzatetto, i migranti, i giovani senza reddito — una presenza nell'urban landscape. Capire gli spazi liminali significa anche capire perché il potere li teme e li combatte.

II. Perché ora: il momento storico dell'analisi

L'epoca in cui scriviamo non è priva di pertinenza per il nostro tema. Le metropoli contemporanee attraversano trasformazioni che moltiplicano e intensificano la produzione di spazi liminali: la terziarizzazione dell'economia svuota interi quartieri industriali, la digitalizzazione modifica i ritmi e le geografie dell'uso dello spazio, la pandemia degli anni Venti del XXI secolo ha impresso nel tessuto urbano una serie di cicatrici liminali di straordinaria intensità — edifici abbandonati nel mezzo di un'apertura, spazi pubblici interdetti, soglie trasformate in frontiere sanitarie. Comprendere la logica profonda degli spazi di soglia non è, quindi, un esercizio puramente accademico: è una necessità urgente per chiunque voglia pensare in modo responsabile il futuro delle nostre città.

Tre trasformazioni in atto meritano una menzione specifica, perché definiscono il contesto storico in cui questa monografia si inserisce e rispetto al quale le sue analisi acquistano il loro senso più pieno.

La prima è la crisi del modello urbano funzionalista. Il paradigma che ha dominato la pianificazione urbana del XX secolo — la separazione netta delle funzioni urbane (abitare, lavorare, circolare, svago), la razionalizzazione dello spazio, l'eliminazione dei vuoti e degli spazi residuali — sta mostrando i propri limiti nel modo più evidente: le città più rigidamente pianificate secondo questa logica sono anche le meno vivibili, le meno capaci di rispondere a bisogni che non erano stati previsti dai planners, le meno resilienti di fronte ai cambiamenti. Parallelamente, le città che conservano strutture spaziali più organiche, più ibride, più ricche di interstizi e di spazi liminali — le città storiche europee e asiatiche, le città africane a crescita spontanea, i quartieri non pianificati delle metropoli latinoamericane — mostrano una vitalità sociale e culturale che i quartieri pianificati non riescono a replicare. Questa constatazione ha alimentato, negli ultimi vent'anni, un ripensamento profondo dei principi della pianificazione urbana che fa largo uso, spesso inconsapevolmente, delle categorie teoriche che questa monografia sistematizza.

La seconda trasformazione è quella digitale. L'emergere dello spazio digitale come dimensione supplementare della vita urbana — con le sue proprie soglie, i propri spazi liminali, le proprie comunità di in-between — ha complicato irreversibilmente qualsiasi analisi degli spazi liminali fisici. Gli spazi liminali contemporanei non sono più soltanto luoghi fisici: sono spessi — per usare una metafora spaziale — da strati di sovrapposizioni digitali che li trasformano in ambienti aumentati, in cui il fisico e il digitale si compenetrano in modi che la teoria dello spazio tradizionale non aveva previsto. Il garzone che aspetta in un sottopasse nell'attesa di una consegna Deliveroo, il sans-papiers che usa il hotspot di un McDonald's di notte per comunicare con la famiglia lontana, il writer che fotografa il proprio pezzo e lo condivide su Instagram prima che i netturbini lo cancellino: sono tutti figure di una liminalità aumentata in cui il fisico e il digitale si sovrappongono senza risolversi in nessuno dei due.

La terza trasformazione è ecologica e climatica. Come si analizza nel dettaglio nel capitolo XVI, la crisi ecologica sta producendo nuovi tipi di spazi liminali — le zone costiere in stato di inondazione progressiva, i quartieri abbandonati per la siccità, le aree di rewilding urbano — e sta trasformando la liminalità da categoria analitica a condizione planetaria. L'Antropocene è, in un senso preciso, la liminalità su scala globale: la condizione di un pianeta che è già uscito dal regime in cui si trovava ma non è ancora entrato nel regime in cui si troverà, che abita lo spazio del tra tra due epoche geologiche senza avere la certezza che la transizione produca un'altra condizione di stabilità invece del caos.

II-bis. Lo stato dell'arte: una cartografia critica del campo

Prima di presentare il contributo specifico di questa monografia, è necessario situarla rispetto al campo di studi in cui si inserisce — un campo che negli ultimi trent'anni ha prodotto una letteratura vasta e diversificata, di qualità diseguale e di orientamenti teorici spesso incompatibili, che merita una mappatura critica preliminare.

La letteratura sugli spazi liminali urbani si organizza intorno a quattro tradizioni principali, ciascuna con i propri punti di forza e i propri limiti.

La prima è quella dell'**antropologia dei riti di passaggio**, inaugurata da Arnold van Gennep (*Les rites de passage*, 1909) e sistematizzata teoricamente da Victor Turner (*The Ritual Process*, 1969). Questa tradizione ha fornito la concettualizzazione fondamentale della liminalità come struttura tripartita (separazione, margine, aggregazione) e ha sviluppato il concetto di *communitas* come forma di socialità specifica della fase liminale. I suoi limiti principali sono due: la sua origine etnografica in contesti rituali non urbani — i riti di iniziazione africani, le cerimonie di passaggio delle società tradizionali — che rende necessaria un'operazione di traduzione non sempre agevole verso i contesti metropolitani contemporanei; e la tendenza a presentare la liminalità come una fase transitoria con un esito definito (la reintegrazione), mentre molti degli spazi liminali urbani che questa monografia analizza sono caratterizzati da una liminalità permanente, senza reintegrazione in vista.

La seconda tradizione è quella della **filosofia e sociologia dello spazio**, che comprende filoni molto diversi: la filosofia dei passages benjaminiana, la sociologia urbana critica di Lefebvre, Harvey e Soja, la fenomenologia dell'abitare di Bachelard e Merleau-Ponty, la teoria dei non-luoghi di Augé. Questa tradizione ha prodotto gli strumenti concettuali più sofisticati per pensare la qualità spaziale degli ambienti urbani, ma ha spesso trascurato la dimensione empirica e antropologica — le pratiche concrete degli utenti degli spazi, le comunità che vi si formano, le memorie che vi si depositano. Ha anche, nella sua versione più teorica (Lefebvre, Harvey), una tendenza a presentare lo spazio come prodotto delle strutture capitalistiche in modo che rischia di lasciare poco spazio all'agentività dei soggetti che abitano gli spazi liminali e li trasformano attraverso le proprie pratiche.

La terza tradizione è quella degli **studi sulla città informale e sull'economia informale**, sviluppata a partire dal lavoro pioneristico di Keith Hart (1973) e poi sistematizzata da autori come AbdouMaliq Simone, Ananya Roy, James Holston e Mike Davis. Questa tradizione ha il grande merito di aver spostato lo sguardo dalla città del Nord globale — con le sue categorie di pianificazione formale e di spazio pubblico regolamentato — verso le metropoli del Sud globale, dove la liminalità non è l'eccezione ma la norma. I suoi limiti principali risiedono nella difficoltà di applicare le sue categorie ai contesti del Nord globale senza produrre un'esotizzazione dei quartieri poveri, e in una certa tendenza a romanticizzare la creatività degli spazi informali senza confrontarsi con le violenze e le esclusioni che vi si producono.

La quarta tradizione è quella degli **studi culturali urbani**, che include la letteratura sulle subculture (Hebdige), la teoria postcoloniale applicata allo spazio (McKittrick,

Gilroy), la geografia critica femminista (Massey, Valentine, Rose), gli studi sulle geografie queer (Binnie, Myslik). Questa tradizione ha prodotto le analisi più attente alle dimensioni di genere, razza e sessualità nella produzione e nella distribuzione degli spazi liminali, ma ha spesso operato a un livello di astrazione teorica elevato che rende difficile il dialogo con la ricerca empirica.

Il contributo specifico di questa monografia rispetto a questo campo si articola su tre fronti: l'integrazione sistematica di queste quattro tradizioni intorno a un oggetto comune (gli spazi liminali urbani) che nessuna di esse aveva preso come oggetto esclusivo di analisi; l'ampliamento della prospettiva comparativa verso contesti geografici e culturali spesso ignorati dalla letteratura euro-americana; e l'introduzione di prospettive disciplinari — la neuroscienze cognitive, la fenomenologia della religione, l'ecologia urbana, la psicologia ambientale — che non appartengono alle quattro tradizioni tradizionali ma che illuminano aspetti fondamentali dell'esperienza degli spazi liminali che queste tradizioni non riuscivano a cogliere.

III. Struttura e logica dell'opera

La struttura dell'opera segue una logica che potremmo descrivere come concentrica e progressivamente approfondente. Si comincia dalla genealogia intellettuale del concetto di liminalità, ripercorrendo le tappe fondamentali attraverso cui il pensiero antropologico, filosofico e sociologico ha elaborato strumenti per pensare la soglia. Si procede poi verso un'analisi dettagliata delle tipologie spaziali che costituiscono l'oggetto privilegiato di questa indagine — i corridoi, i parcheggi, gli atrii, i passaggi coperti, gli spazi residuali dell'architettura funzionalista, le zone franche della città postindustriale — esaminandone le caratteristiche fisiche, percettive e simboliche. Nei capitoli centrali, l'attenzione si sposta verso le pratiche umane che questi luoghi ospitano: le forme di sociabilità che vi fioriscono ai margini della visibilità sociale, le esperienze corporee che vi si producono, le memorie individuali e collettive che vi si depositano e vi si erodono. Gli ultimi capitoli affrontano infine le implicazioni politiche e progettuali di tutto ciò che è emerso.

I diciassette capitoli si organizzano in quattro macro-sezioni implicite — che il lettore riconoscerà nel corso della lettura anche se non vengono esplicitamente segnalate nella struttura formale dell'opera. I *capitoli I-III* costituiscono il fondamento teorico-genealogico: ripercorrono la storia intellettuale del concetto di liminalità dall'antropologia dei riti di passaggio alla fenomenologia del corpo alla sociologia della comunità. I *capitoli IV-VIII* si concentrano sulle pratiche sociali e sulle ecologie degli spazi liminali: le comunità clandestine, la memoria e il trauma, le asimmetrie di genere e di razza, la progettazione urbana, le ecologie non umane. I *capitoli IX-XI* aprono verso le dimensioni più contemporanee e più globali del liminale: il digitale, la comparazione transnazionale, le sonorità. I *capitoli XII-XVII* affrontano le dimensioni psicologiche, temporali, culturali, religiose, ecologico-planetarie e politiche della soglia, portando l'analisi verso le sue implicazioni più ampie e più urgenti.

III-bis. Una guida alla lettura: per chi è scritto questo libro e come usarlo

Questa monografia è stata scritta pensando a lettori diversi, con esigenze e abitudini di lettura diverse, e vale la pena suggerire alcune strategie di accesso che possano rendere la fruizione più efficace per ciascun tipo di lettore.

Il *lettore specializzato* — lo studioso di teoria urbana, di sociologia dello spazio, di antropologia dei rituali — troverà nei capitoli I, II e III la discussione più sistematica delle fondamenta teoriche, e nei capitoli finali (XV, XVI, XVII) le analisi più direttamente in dialogo con i dibattiti disciplinari contemporanei. Le sezioni *-bis* di ogni capitolo, che presentano i casi di studio e gli approfondimenti comparativi, possono essere lette come materiale di approfondimento selettivo rispetto alle sezioni principali. La Nota Bibliografica espansa e le Appendici forniscono gli strumenti di riferimento necessari per orientarsi nella letteratura secondaria e per accedere ai dati comparativi sottostanti le analisi.

Il *lettore non specializzato* — l'urbanista, l'architetto, l'amministratore pubblico, il cittadino curioso della propria città — può trovare un accesso utile cominciando dai capitoli IV (sulle pratiche sociali negli spazi liminali), VII (sulla progettazione), e XVII (sulla politica della soglia), che sono quelli più direttamente legati alle domande pratiche sulla vita urbana. L'Introduzione e le Conclusioni forniscono la cornice teorica essenziale senza richiedere una lettura sequenziale di tutta l'opera.

Il *lettore disciplinarmente specifico* — il psicologo, il biologo, lo storico dell'arte, il teorico del cinema, il teologo — troverà i capitoli a lui più direttamente pertinenti (XII per la psicologia, VIII per l'ecologia, XIV per le arti, XV per la religione) dotati di una sufficiente autonomia tematica da poter essere letti senza necessariamente avere letto i capitoli precedenti, anche se la lettura sequenziale è raccomandata per cogliere l'accumulo progressivo delle prospettive.

Una parola sulla forma della scrittura: questa monografia privilegia deliberatamente la prosa argomentativa continua rispetto a qualsiasi forma di schematizzazione, non per un vezzo formalistico, ma perché si ritiene che la densità discorsiva sia l'unico mezzo adeguato per restituire la complessità fenomenologica del proprio oggetto. Gli spazi liminali non si lasciano ridurre a schemi o tassonomie senza perdere la loro qualità essenziale — quella qualità atmosferica, esperienziale, temporale che li distingue — e la scrittura deve, nei limiti del possibile, rispettare questa resistenza. Si farà ricorso a una varietà terminologica ampia: i termini "liminale", "soglia", "interstizio", "spazio di transizione", "luogo dell'in-between", "zona franca", "non-luogo aumentato" non sono perfetti sinonimi, e le loro sfumature verranno via via precisate nel corso della trattazione.

IV. I debiti intellettuali: ringraziamenti e riconoscimenti

Una monografia pluridisciplinare come questa accumula debiti intellettuali in proporzione alla propria ambizione. Alcune figure sono presenti in modo così pervasivo nel testo che un riconoscimento specifico nell'Introduzione è dovuto.

Walter Benjamin è l'interlocutore silenzioso di ogni pagina di questa monografia, non come oggetto di esegesi filologica ma come modello di un certo modo di pensare lo spazio urbano — attraverso le immagini del pensiero piuttosto che attraverso i concetti sistematici, attraverso la costellazione piuttosto che attraverso la dimostrazione lineare. La sua intuizione che i passages di Parigi non fossero soltanto un fenomeno architettonico e commerciale ma uno spazio di transizione tra due regimi di temporalità — tra il sogno e il risveglio, tra il XIX e il XX secolo, tra la forma-merce e la forma-utopia — è il punto di partenza da cui tutta l'analisi si sviluppa.

Victor Turner è l'altro padre fondatore, nel senso più letterale: senza il suo concetto di liminalità e di communitas questa monografia non avrebbe la struttura che ha. Ma il debito nei confronti di Turner è anche critico: questa monografia ritiene che la sua concettualizzazione della liminalità come fase transitoria orientata alla reintegrazione debba essere revisionata per tenere conto delle forme di liminalità permanente, strutturale, forzata che caratterizzano la vita urbana contemporanea — forme che Turner, lavorando su materiali etnografici di società tradizionali, non aveva potuto prevedere.

Doreen Massey — la geografa britannica la cui morte nel 2016 ha privato la teoria critica dello spazio di una delle voci più originali e più coraggiose — è presente in tutto il testo attraverso la sua insistenza sul carattere relazionale, aperto e politicamente conteso dello spazio. La sua critica del concetto di luogo come essenza fissa e della città come identità stabile è il controtossico necessario rispetto a qualsiasi tentazione di romanticizzare la liminalità come valore in sé senza confrontarsi con le asimmetrie di potere che la strutturano.

IV-bis. Una nota sulla posizione del ricercatore

Chi scrive questo testo è una persona che ha vissuto in quattro città di tre paesi diversi, ha trascorso anni a lavorare in spazi ibridi — università, biblioteche, caffè, treni — che condividono molte delle caratteristiche degli spazi liminali analizzati, e ha sviluppato un'attenzione quasi clinica per la qualità di certi ambienti urbani che ha preceduto di molto qualsiasi inquadramento teorico. Questa posizione non è neutrale — nessuna posizione di ricerca lo è — e vale la pena rendere espliciti i propri bias: il privilegio di potere scegliere di frequentare i margini invece di essere costretto a abitarli, la prospettiva relativamente eurocentrica dei propri percorsi formativi, la tendenza — condivisa con molti teorici urbani del Nord globale — a leggere le città del Sud globale come casi di studio della propria teoria invece di trattarle come luoghi di produzione teorica autonoma.

Questo riconoscimento dei propri limiti non è una dichiarazione di impotenza né una rinuncia all'analisi: è una condizione di possibilità dell'analisi stessa. Una monografia sugli spazi liminali che non fosse consapevole della propria posizione nella gerarchia degli sguardi — di chi può scegliere di stare nella soglia e di chi vi è confinato — sarebbe, essa stessa, una forma di estetizzazione del margine che questa monografia vuole evitare.

Va detto, infine, con la necessaria franchezza, che questa monografia non ambisce a sciogliere le tensioni che incontra, né a fornire risposte definitive a domande che per loro natura resistono alla chiusura. Gli spazi liminali, come si vedrà, hanno la peculiare caratteristica di mettere in crisi le certezze cognitive di chi li studia non meno di quelle dei soggetti che li attraversano. Scrivere di soglie significa, in qualche misura, abitarle — accettare l'incertezza, la provvisorietà, la sospensione come condizioni non soltanto dell'oggetto ma del metodo stesso. È un rischio che vale la pena correre, perché è proprio nell'instabilità costitutiva di questi luoghi che si nasconde, come si tenterà di mostrare, una delle chiavi più profonde per comprendere la condizione urbana contemporanea.

Capitolo Primo

Genealogie del Liminale: Dal Rito al Vissuto Urbano

I. Van Gennep e la struttura tripartita del passaggio

Qualsiasi riflessione seria sugli spazi liminali deve cominciare da un libro pubblicato nel 1909 a Parigi, destinato a rimanere per decenni ai margini del dibattito antropologico prima di imporsi, nella seconda metà del Novecento, come uno dei testi fondativi di tutto un modo di pensare la cultura umana. *Les rites de passage* di Arnold van Gennep non si occupa di spazio urbano, né di architettura, né di metropoli. Nasce da un'indagine comparativa sui rituali che scandiscono le transizioni fondamentali della vita umana — la nascita, l'iniziazione, il matrimonio, la morte — in un'ampia varietà di culture tradizionali distribuite su tutti i continenti. Eppure contiene, in forma embrionale, una teoria dello spazio e del tempo umani di portata straordinariamente generale, capace di illuminare fenomeni che il suo autore non aveva mai contemplato.

La tesi centrale di van Gennep è tanto semplice quanto radicale nella sua economia concettuale: ogni transizione significativa nella vita di un individuo o di un gruppo segue uno schema tripartito composto da tre fasi distinte. La prima è la *séparation* — la fase di distacco dallo stato o dalla condizione precedente, spesso segnata da riti di

spoliazione, purificazione, isolamento. La seconda è la *marge* — la fase intermedia, quella propriamente liminale, in cui il soggetto si trova fuori dallo stato precedente senza essere ancora entrato in quello nuovo: uno spazio-tempo di sospensione, ambiguità, potenziale trasformativo. La terza è l'*agrégation* — il reincorporo in una condizione definita, il ritorno alla struttura sociale attraverso cerimonie di riconoscimento e investitura.

Il contributo di van Gennep non si esaurisce, tuttavia, nella tripartizione astratta. Ciò che rende il suo lavoro particolarmente prezioso per l'indagine che qui si conduce è l'attenzione costante che l'etnologo dedica alla dimensione *spaziale* del liminale. Van Gennep osserva, con una ricchezza di esempi etnografici davvero impressionante, come le culture tradizionali materializzino la fase intermedia in luoghi fisici specifici: capanne isolate nel bosco, grotte inaccessibili, isole remote, recinti sacri interdetti ai non iniziati, strade che non appartengono né al territorio di un villaggio né a quello del vicino. Questi luoghi condividono una caratteristica strutturale: sono *fuori* dallo spazio quotidiano senza essere semplicemente *altrove*. Occupano una posizione topologica peculiare che potremmo descrivere, con una metafora matematica, come quella di un punto di frontiera in uno spazio discontinuo: appartiene alla frontiera stessa, non all'uno né all'altro dominio che separa.

Questa intuizione topologica — la soglia come luogo che non appartiene a ciò che separa, ma esiste come terzo elemento tra i due — costituisce il nucleo più fertile del pensiero di van Gennep per la nostra indagine. Ma vi è una dimensione ulteriore del suo lavoro che la ricezione successiva ha in parte trascurato: la riflessione sulla *durata* della fase liminale. Van Gennep nota che nelle diverse culture le fasi rituali non sono mai equamente distribuite nel tempo: alcune culture elaborano riti di separazione molto prolungati e complessi, altre si concentrano sull'aggregazione, e quasi tutte mostrano una tendenza a minimizzare o comprimere la fase liminale, a renderla il più breve possibile. L'etnologo interpreta questa compressione come un riflesso dell'angoscia culturale che la sospensione identitaria produce: le società umane cercano di attraversare il *limen* il più rapidamente possibile, come se la sua potenza trasformativa fosse temuta oltre che desiderata.

Questa osservazione ha un'eco immediata nell'analisi degli spazi liminali urbani contemporanei: la città moderna è, tra le altre cose, una macchina per comprimere il tempo del transito. Le stazioni, gli aeroporti, le autostrade, i metrò sono progettati per minimizzare la durata del passaggio, per ridurre la fase liminale alla sua espressione più efficiente. Ma — ed è qui che la teoria di van Gennep rivela la sua fertilità contemporanea — questa compressione non elimina l'esperienza liminale: la condensa, la intensifica, la rende più acuta e potenzialmente più destabilizzante. L'attesa al gate di un aeroporto, il minuto e mezzo di un tragitto in ascensore con uno sconosciuto, i trenta secondi in cui si percorre il corridoio che separa due uffici di un grande ministero: queste micro-soglie compresse hanno la stessa struttura tripartita che van Gennep aveva identificato nei grandi riti iniziatici, semplicemente ridotta a scale temporali che richiedono strumenti analitici più fini.

Va riconosciuto, infine, che il pensiero di van Gennep porta con sé alcune tensioni che è necessario segnalare per un uso critico della sua eredità. La prima riguarda la questione dell'agency: nella sua impostazione, i soggetti rituali attraversano la liminalità come oggetti di un processo collettivo, non come agenti della propria trasformazione. Questa impostazione tende a oscurare le differenze di potere che strutturano l'accesso alla fase liminale: non tutti i soggetti attraversano le soglie con le stesse risorse, la stessa vulnerabilità, lo stesso grado di scelta. La seconda tensione riguarda la direzionalità del passaggio: la tripartizione van-gennepiana presuppone una liminalità *funzionale*, orientata verso un approdo, verso un'aggregazione. Ma molti degli spazi liminali urbani che studieremo sono abitati da soggetti che non hanno aggregazione in vista — i senzatetto, i migranti in transito prolungato, i lavoratori precari che non sanno se verranno riassunti domani. Per questi soggetti, la liminalità non è una fase di passaggio ma una condizione strutturale, e questa differenza fondamentale richiede una revisione significativa del modello originario.

II. Victor Turner e la liminalità come antistruttura

Victor Turner è, tra gli antropologi del XX secolo, quello che ha pensato più profondamente e più sistematicamente le implicazioni del concetto di liminalità, trasportandolo dalla struttura rituale alla teoria culturale generale con un movimento intellettuale di grande audacia. La sua opera centrale per la nostra indagine, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969), riprende l'intuizione di van Gennep sulla fase liminale e la trasforma in qualcosa di molto più vasto: una teoria della creatività culturale e della sovversione simbolica.

Per Turner, il liminale non è semplicemente uno spazio di sospensione tra due stati definiti: è il luogo in cui l'ordine simbolico si dissolve, le gerarchie vengono temporaneamente invertite o abolite, le identità si fluidificano, e diventa possibile — seppure per un tempo limitato e in un contesto ritualmente controllato — immaginare ordini alternativi del mondo. Il termine che Turner introduce per descrivere questa qualità radicalmente destabilizzante del liminale è *communitas*: una forma di socialità che si contrappone alla struttura sociale ordinaria, basata non su ruoli e gerarchie ma su un'uguaglianza immediata, su una relazione di mutuo riconoscimento al di là di ogni determinazione di status.

La *communitas* turneriana non è un'utopia: Turner è abbastanza acuto da sapere che nessuna società può vivere permanentemente nello stato di antistruttura. Il liminale è, per sua natura, transitorio. Ma questa transitorietà non ne riduce la potenza: al contrario, Turner suggerisce che è proprio perché il liminale è delimitato nel tempo e nello spazio che può permettersi di essere così radicale nella sua messa in questione dell'ordine stabilito.

Uno degli sviluppi più interessanti del pensiero turneriano riguarda la distinzione tra il *liminale* e il *liminoide* nelle società industriali. Con quest'ultimo termine Turner indica quei fenomeni culturali — il teatro, il carnevale, i festival, i movimenti artistici d'avanguardia — che nelle società complesse svolgono una funzione analoga a quella dei riti liminali, ma con caratteristiche significativamente diverse: il liminoide è facoltativo, non obbligatorio; è marginale rispetto alle strutture di potere, non centrale; e tende a sviluppare una capacità critica che il liminale rituale, integrato nel sistema sociale che lo produce, raramente possiede.

Questa distinzione merita un approfondimento nel contesto urbano contemporaneo, perché introduce una questione politica che Turner non aveva del tutto sviluppato: chi controlla la soglia? Nelle società tradizionali, la gestione del liminale è affidata a figure rituali specializzate — sciamani, sacerdoti, anziani — che garantiscono il passaggio sicuro attraverso la fase intermedia. Nelle metropoli contemporanee, la gestione degli spazi liminali è contesa tra molteplici attori: le istituzioni che li hanno prodotti, i gruppi sociali che li abitano informalmente, i pianificatori che cercano di riassorbirli nella logica urbana ufficiale, le forze di sicurezza che ne sorvegliano le soglie. Questa molteplicità di agenti produce dinamiche di potere che il modello turneriano, nella sua impostazione relativamente consensualistica, tende a sottovalutare.

Un'altra dimensione del pensiero di Turner che acquista rilievo particolare nell'analisi degli spazi urbani contemporanei è la sua riflessione sul *dramma sociale* — il processo attraverso cui i conflitti latenti in una comunità emergono in superficie attraverso incidenti, si sviluppano in crisi aperte, vengono poi risolti o riassorbiti attraverso meccanismi di mediazione. Turner aveva elaborato questo concetto principalmente per l'analisi di comunità rurali africane, ma la sua applicazione agli spazi liminali urbani risulta straordinariamente fertile: molti degli episodi che osserviamo in questi luoghi — lo sgombero di un insediamento informale, la resistenza di un gruppo a una riqualificazione, il conflitto per l'uso di un sottoponte o di un parcheggio abbandonato — hanno la struttura precisa del dramma sociale turneriano. Il liminale urbano non è un luogo di pace ma di tensione; non un rifugio dall'ordine sociale ma un teatro in cui i suoi conflitti si mettono in scena con particolare nitidezza.

III. Walter Benjamin e la soglia come categoria dialettica

Se van Gennep e Turner forniscono il vocabolario antropologico fondamentale per pensare il liminale, è a Walter Benjamin che dobbiamo la più potente elaborazione filosofica del concetto di soglia come categoria della modernità. La presenza del tema nella vasta e frammentaria produzione benjaminiana è pervasiva e ossessiva: dalla soglia del sogno alla soglia del risveglio, dalla soglia tra il mondo borghese e la rivoluzione alla soglia tra il conscio e l'inconscio, sino alla soglia fisica e metaforica delle gallerie commerciali parigine che occupano il centro del monumentale progetto incompiuto del *Passagen-Werk*.

Benjamin distingue nettamente tra *Grenze* (confine) e *Schwelle* (soglia): il confine è una linea, una demarcazione netta che separa due domini; la soglia è una zona, uno spessore, un'estensione che non appartiene a nessuno dei due lati che congiunge e separa simultaneamente. Nella parola tedesca *Schwelle* risuona l'etimo del rigonfiamento, del risacca, del flusso che avanza e si ritira — immagini di mobilità, di oscillazione, di una presenza che non si lascia fissare.

Il progetto delle *Passagen* offre un modello metodologico tanto quanto un oggetto di studio. Le gallerie commerciali di Parigi — quelle strutture di ferro e vetro che, tra la Monarchia di Luglio e la Seconda Repubblica, trasformarono radicalmente l'esperienza dello spazio urbano borghese — interessano a Benjamin precisamente perché incarnano, in forma materiale e storicamente determinata, la struttura della soglia. Sono luoghi che stanno *tra* l'esterno e l'interno, tra lo spazio pubblico della strada e quello privato del negozio, tra il giorno e la notte.

Ma la riflessione benjaminiana sulla soglia travalica i confini delle Passages per investire una questione epistemologica più fondamentale: quella del rapporto tra soglia e conoscenza. Per Benjamin, non è solo lo spazio urbano ad essere strutturato da soglie; è il pensiero stesso, nella sua forma più alta, a dovere adottare la struttura della soglia come proprio metodo. Il pensiero dialettico — quello che Benjamin chiama *Dialektik im Stillstand*, dialettica in stato di arresto — consiste nel sospendere il flusso continuo della storia ufficiale, nel trovare il punto di massima tensione tra passato e presente, nell'arrestarsi sulla soglia tra ciò che fu e ciò che potrebbe ancora essere. È un pensiero liminale non solo per oggetto ma per struttura: abita la soglia tra il documento e il monumento, tra il fatto e il sogno, tra la critica e l'utopia.

Questa dimensione metodologica del pensiero benjaminiano ha implicazioni dirette per la ricerca che qui si conduce. Studiare gli spazi liminali urbani non significa semplicemente descriverli o classificarli: significa fermarsi su di essi, abitarne la sospensione, lasciare che la loro temporalità peculiare contagi il ritmo dell'analisi. Il metodo di questa monografia è, in questo senso, benjaminiano prima ancora che disciplinare: procede per costellazioni, per giustapposizioni, per accumulo di immagini che si illuminano a vicenda, cercando nel dettaglio apparentemente trascurabile la chiave per comprendere l'intero.

Va aggiunto, a completamento del quadro benjaminiano, che la sua riflessione sulla soglia include una dimensione teologico-politica che sarebbe errato ignorare. Per Benjamin, figlio di una tradizione ebraica che aveva elaborato alcune delle più potenti teologie dell'attesa e del passaggio, la soglia non è solo una categoria spaziale o storica: è anche escatologica. Il *Jetzt der Erkennbarkeit* — l'istante della conoscibilità, il momento in cui il passato si illumina nel presente — ha la struttura della soglia: è una cesura nel tempo continuo, un'apertura verso una temporalità radicalmente altra. Questa dimensione messianica, secolarizzata e immanentizzata, percorre tutta la riflessione sulla soglia e le conferisce una tensione etica che non si trova negli approcci puramente sociologici o fenomenologici al medesimo tema.

IV. Foucault e gli spazi altri: eterotopie e topologia del potere

Michel Foucault pronuncia, nel marzo del 1967, la conferenza *Des espaces autres*, introducendo il concetto di eterotopia. Partendo dalla constatazione che la modernità ha privilegiato il tempo sulla spazialità, Foucault identifica un mutamento nell'episteme contemporanea: il Novecento è, per lui, la soglia di un'epoca in cui il problema dello spazio torna al centro dell'esperienza e del pensiero.

Le eterotopie sono luoghi reali all'interno di una cultura che tuttavia si situano al di fuori di tutti gli altri luoghi, contestandoli o rovesciandoli. I sei principi che Foucault enuncia — universalità culturale delle eterotopie, modificabilità storica della loro funzione, capacità di giustapporre spazi incompatibili, legame con le eterocromie temporali, sistemi di apertura e chiusura che ne regolano l'accesso, funzione di illusione o di compensazione rispetto allo spazio restante — forniscono una griglia analitica potente, anche se non esente da problemi.

Il rapporto tra eterotopia e spazio liminale è di grande interesse analitico, ma non di coincidenza. Le eterotopie foucaultiane sono luoghi *altri* rispetto alla norma sociale, luoghi che costituiscono una specie di contro-norma. Gli spazi liminali che studiamo sono invece luoghi che stanno *tra* le norme, nell'interstizio tra due domini di normalità.

È utile, a questo punto, introdurre una dimensione del pensiero foucaultiano che la conferenza del 1967 non sviluppa esplicitamente ma che i lavori successivi renderanno centrale: quella della *biopolitica* e del *governo dei corpi*. I grandi lavori degli anni Settanta — *Sorvegliare e punire* (1975) e il primo volume de *La volontà di sapere* (1976) — mostrano come la produzione dello spazio sia inseparabile dalla produzione dei soggetti: l'architettura del Panopticon non è semplicemente un dispositivo di sorveglianza ma una macchina per produrre soggettività docili, corpi disciplinati che si autosorvegliano nell'interiorizzazione del *regard* istituzionale. Gli spazi liminali, in questa prospettiva, assumono un significato politico preciso: sono le zone in cui il dispositivo panoptico si allenta, in cui la sorveglianza si fa discontinua, in cui i corpi recuperano una relativa libertà di movimento e di espressione.

Ma questa libertà non è neutra né universalmente distribuita. I lavori di Foucault sulla biopolitica mostrano come il governo dei corpi operi in modo differenziale: certi corpi sono più sorvegliati di altri, certi soggetti sono più esposti alla macchina disciplinare e al tempo stesso più vulnerabili quando essa si ritira. Gli spazi liminali — le zone grigie della città in cui la sorveglianza si assottiglia — non sono egualmente accessibili a tutti: la donna che percorre da sola un corridoio sotterraneo alle due di notte e l'uomo bianco di mezza età che fa lo stesso non vivono la medesima esperienza liminale, anche se si trovano fisicamente nello stesso luogo. Questa osservazione — che anticipiamo qui in forma sintetica e che sarà sviluppata ampiamente nel capitolo

dedicato al genere, alla razza e alla classe — è cruciale per non romantizzare la libertà dei margini.

V. Georg Simmel e la sociologia della soglia: il ponte, la porta, lo straniero

Nella genealogia intellettuale della liminalità urbana, Georg Simmel occupa un posto che merita un'attenzione ben maggiore di quella che gli viene generalmente accordata. Pensatore sistematicamente antisistematico, capace di passare con disinvoltura dai grandi problemi della filosofia kantiana all'analisi della moda, dalla sociologia del denaro alla meditazione sulla rovina, Simmel elabora, in una serie di saggi brevi e folgoranti, alcune delle intuizioni più profonde che la teoria moderna abbia prodotto intorno al tema della soglia.

Il saggio del 1909 *Brücke und Tür* — Ponte e porta — è il testo in cui Simmel affronta più direttamente il tema che qui ci interessa. Il punto di partenza è un'osservazione antropologica fondamentale: solo l'essere umano, tra tutte le creature, percepisce le cose separate come unite e le cose unite come separate. Possiamo desiderare di raggiungere la riva opposta di un fiume proprio perché percepiamo la distanza che ci separa da essa come un'unità con la riva su cui ci troviamo. Questa capacità di percepire la separazione come elemento di una relazione è, per Simmel, la condizione di possibilità di ogni connessione — e, in ultima analisi, di ogni attività culturale umana.

Il ponte incarna questa capacità in forma architettonica: è la materializzazione della volontà umana di connettere ciò che la natura o la storia ha separato. Ma il saggio simmeliano introduce, a questo punto, una distinzione di straordinaria profondità: a differenza del ponte — che unisce senza escludere, che è aperto in entrambe le direzioni — la porta è il dispositivo della scelta. La porta può essere aperta o chiusa; il suo essere-aperta non è uno stato naturale ma una decisione continua, una scelta che afferma simultaneamente la possibilità del suo contrario. È questa duplicità della porta — la sua capacità di essere contemporaneamente strumento di connessione e di separazione, di inclusione e di esclusione — che le conferisce la sua qualità liminale per eccellenza.

L'implicazione per la teoria degli spazi urbani è diretta e potente: le soglie fisiche della città — porte, cancelli, tornelli, accessi controllati — non sono semplicemente dispositivi tecnici ma istituzioni culturali che materializzano e performano la distinzione tra dentro e fuori, tra appartenenza e esclusione, tra coloro ai quali l'accesso è garantito e coloro ai quali viene negato. La gestione della porta è, in ultima analisi, gestione del potere.

Il secondo contributo fondamentale di Simmel alla teoria della liminalità urbana si trova in un saggio del 1908 intitolato semplicemente *Der Fremde* — Lo straniero. La figura dello straniero è, per Simmel, il prototipo del soggetto liminale: colui che è presente ma non appartiene, che partecipa della vita del gruppo senza essere del gruppo, che porta con sé una distanza interna che non può essere colmata dalla semplice prossimità fisica. Lo straniero, nella definizione simmeliana, è colui che "arriva oggi e rimane domani" — ovvero colui che ha attraversato la soglia dell'ingresso ma non ancora quella, più profonda e più impalpabile, dell'appartenenza.

Questa figura, elaborata da Simmel in un contesto ancora prevalentemente rurale e pre-metropolitano, acquista un'intensità particolare nell'analisi della città contemporanea. Le metropoli globali sono popolate di stranieri nel senso simmeliano: migranti economici, rifugiati, studenti internazionali, lavoratori transnazionali, turisti di lunga durata. Tutti questi soggetti abitano la soglia tra la propria cultura di origine e quella del paese ospite, tra il proprio passato e un futuro ancora incerto, tra un'appartenenza perduta e un'altra non ancora guadagnata. E lo spazio urbano che essi abitano preferenzialmente — i quartieri di confine, le zone di transizione tra aree residenziali consolidate e aree in trasformazione, i luoghi di aggregazione informale nei pressi delle stazioni e dei nodi di trasporto — è, non casualmente, lo spazio liminale per eccellenza.

La sociologia simmeliana delle interazioni formali — con la sua attenzione ai modi in cui gli sconosciuti si evitano lo sguardo sulla metropolitana, alla *Blasiertheit* (la distanza blasée) come strategia di autodifesa dell'uomo metropolitano davanti all'eccesso di stimoli — suggerisce anche una psicologia implicita degli spazi liminali urbani. La sospensione dell'identità che caratterizza questi spazi produce forme di interazione sociale peculiari: l'anonimato temporaneo permette sia la libertà che l'indifferenza, sia la solidarietà improvvisa che la violenza impersonale. Il corpo che attraversa uno spazio liminale è, nel senso simmeliano, un corpo parzialmente *de-socializzato*: temporaneamente liberato dai ruoli che lo definiscono nello spazio ordinario, ma anche temporaneamente privato delle protezioni che quei ruoli offrono.

VI. Heidegger: abitare, costruire, attraversare

La riflessione di Martin Heidegger sullo spazio, pur non tematizzando esplicitamente la liminalità urbana, fornisce alcune delle risorse concettuali più potenti per comprendere la specificità fenomenologica degli spazi di soglia. Il testo chiave è la conferenza del 1951 *Bauen Wohnen Denken* — Costruire Abitare Pensare — in cui Heidegger sviluppa la sua ontologia dell'abitare a partire dall'analisi etymologica della parola tedesca *bauen* (costruire), che nella forma arcaica *buan* significa tanto costruire quanto abitare, ma anche coltivare, preservare.

Per Heidegger, il rapporto fondamentale dell'essere umano con lo spazio non è quello del soggetto che si muove *attraverso* un contenitore neutro, ma quello del Dasein che *abita* il mondo — che lo costituisce come spazio significativo attraverso le pratiche di cura e di attenzione che vi dedica. Questa distinzione tra spazio come contenitore (lo spazio geometrico, astratto, intercambiabile delle scienze naturali) e spazio come luogo significativo (il *Ort*, il luogo proprio dell'abitare) è centrale per la nostra indagine: gli spazi liminali che studiamo sono, nel senso heideggeriano, *luoghi* e non semplicemente *spazi* — hanno una qualità specifica, una densità di significato che non si riduce alle loro caratteristiche geometriche o funzionali.

Ma ciò che rende particolarmente pertinente la fenomenologia heideggeriana dell'abitare per una teoria degli spazi liminali è la sua riflessione sulla *soglia* (*Schwelle*) in un testo più tardo, i *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938). Heidegger vi identifica nella soglia non semplicemente un dispositivo architettonico ma una struttura ontologica fondamentale: la soglia è il luogo in cui l'Essere stesso si ritira e si rivela simultaneamente, il punto in cui la presenza si manifesta nella forma del proprio nascondimento. Questa lettura quasi teologica della soglia — che riecheggia la tradizione mistica renana di Meister Eckhart e Jakob Böhme — imprime alla riflessione heideggeriana una qualità radicalmente diversa dall'approccio sociologico o strutturalista. La soglia, per Heidegger, non è un problema da risolvere ma un mistero da abitare.

Un aspetto del pensiero heideggeriano che merita di essere messo in relazione con la teoria degli spazi liminali urbani riguarda la sua critica della *Machenschaft* — la volontà di produzione e di controllo tecnico — come modalità dominante del rapporto dell'uomo moderno con il mondo. Le metropoli contemporanee sono, in questo senso, il luogo paradigmatico della *Machenschaft*: la pianificazione urbanistica, la zonizzazione funzionale, la razionalizzazione dei flussi di movimento e di comunicazione sono tutte espressioni di una volontà di controllo totale dello spazio che si scontra inevitabilmente con la persistenza di quelle zone d'ombra, di quei residui non pianificabili, di quelle eccedenze rispetto alla funzione che costituiscono gli spazi liminali. In questa prospettiva, gli spazi liminali sono le crepe nell'edificio della razionalità tecnica: i luoghi in cui la *Machenschaft* rivela i propri limiti, dove emerge ciò che il controllo non riesce a controllare.

VII. De Certeau e le tattiche dello spazio praticato

Michel de Certeau, nel monumentale *L'invention du quotidien* (1980), elabora una distinzione che risulta fondamentale per la comprensione delle pratiche che si svolgono negli spazi liminali urbani: quella tra *strategie* e *tattiche*. Le strategie sono le pratiche dei potenti — di coloro che hanno un *luogo proprio*, una posizione di forza da cui possono calcolare i propri movimenti e programmare quelli degli altri. Le tattiche sono invece le pratiche dei deboli — di coloro che non hanno un luogo proprio, che si

muovono nel territorio dell'altro, che non possono pianificare ma solo cogliere l'occasione (*kairos*) quando si presenta.

Questa distinzione ha implicazioni dirette per la teoria degli spazi liminali. Gli spazi liminali urbani sono, per eccellenza, il teatro delle tattiche: sono i luoghi in cui l'efficacia delle strategie urbanistiche si assottiglia, in cui i soggetti subalterni trovano margini di manovra che la struttura dominante non aveva previsto, in cui la logica del programma viene piegata a usi e significati che la trascendono. Il senzatetto che trasforma un sottoponte in rifugio, il gruppo giovanile che organizza partite di calcio improvvisate in un parcheggio dismesso, il venditore ambulante che stabilisce il proprio banchetto in un corridoio di passaggio non previsto dal piano commerciale: tutte queste pratiche hanno la struttura della tattica de-certeauiana.

Ma de Certeau introduce, nello stesso testo, un'analisi delle pratiche spaziali che va molto oltre la dimensione strategica/tattica: la sua teoria del *camminare come enunciazione* — il camminare come forma di discorso che si scrive nello spazio senza lasciarvi tracce permanenti — è forse il contributo più originale e più direttamente pertinente per la fenomenologia degli spazi liminali. De Certeau propone di leggere il camminare nella città come un sistema di enunciazioni che produce uno "spazio praticato" irriducibile alla mappa che pretende di descriverlo. La mappa — come ogni rappresentazione spaziale — è sempre una riduzione: fissa, essenzializza, immobilizza ciò che è per natura mobile, contingente, plurale. Lo spazio praticato del camminante è invece un'infinita variazione di percorsi, di deviazioni, di indugi e di accelerazioni che non si lascia catturare da nessuna cartografia.

Applicata agli spazi liminali, questa intuizione di de Certeau rivela qualcosa di importante: molte delle pratiche che vi si svolgono sono, nel senso più preciso, inenunciabili dalla logica della rappresentazione dominante. Non perché siano incomprensibili, ma perché appartengono a un registro di significazione — quello del corpo, della prassi, dell'occasionale — che le forme ufficiali di rappresentazione dello spazio non sanno leggere. L'etnografia dello spazio liminale — che questa monografia pratica, almeno virtualmente — è in questa prospettiva un tentativo di tradurre in discorso analitico qualcosa che per sua natura tende a sfuggire alla discorsività: un tentativo destinato all'incompletezza, ma non per questo meno necessario.

VIII. Deleuze, Guattari e lo spazio liscio: la soglia come rizoma

Il contributo di Gilles Deleuze e Félix Guattari alla teoria dello spazio — sviluppato principalmente nel plateau "1440: Le lisse et le strié" di *Mille Plateaux* (1980) — introduce una distinzione concettuale di grande risonanza per la nostra indagine: quella tra *spazio liscio* (*espace lisse*) e *spazio striato* (*espace strié*). Lo spazio striato è lo spazio organizzato secondo linee parallele, gerarchie, centri e periferie, punti fissi e traiettorie codificate: è lo spazio della città capitalista, della pianificazione urbanistica, della

zonizzazione funzionale. Lo spazio liscio è al contrario lo spazio del nomade, del deserto, dell'oceano — uno spazio senza punti fissi né traiettorie obbligate, percorribile in tutte le direzioni senza che nessuna prevalga sulle altre.

Gli spazi liminali urbani oscillano tra queste due modalità spaziali con un dinamismo che sfida ogni classificazione stabile. Da un lato, sono spazi striati: sono stati progettati, costruiti, inseriti in una rete funzionale che li determina almeno parzialmente. Dall'altro, sviluppano qualità di spazio liscio: l'assenza relativa di sorveglianza, la pluralità di usi informali, la resistenza alla fissazione definitiva in un programma o in un'identità, li avvicinano alla logica nomade che Deleuze e Guattari oppongono alla sedentarietà striata dello Stato.

La nozione deleuzo-guattariana di *rizoma* — come alternativa al modello arborescente della conoscenza e dell'organizzazione sociale — offre un ulteriore strumento concettuale per pensare la struttura degli spazi liminali. Il rizoma è un sistema di connessioni orizzontali, senza centro né periferia, senza gerarchia né direzionalità privilegiata: cresce in tutti i sensi simultaneamente, può essere tagliato in qualsiasi punto e ricominciare da lì. Molti degli spazi liminali che analizzeremo hanno questa struttura rizomatica: si connettono ad altri spazi attraverso percorsi multipli, non gerarchici, spesso invisibili alle rappresentazioni ufficiali della città.

IX. La svolta spaziale e i suoi lasciti

Il lungo percorso attraverso le genealogie intellettuali del liminale culmina, nell'ultimo decennio del Novecento e nei primi del Duemila, in quello che gli studi culturali anglofoni hanno battezzato *spatial turn* — la svolta spaziale delle scienze sociali e umane. Questa svolta non è un evento puntuale né un movimento omogeneo: è piuttosto la convergenza di impulsi teorici provenienti da direzioni diverse — la geografia critica, gli studi postcoloniali, la critica femminista dello spazio, la teoria urbana radicale — verso una comune presa di coscienza del fatto che la spazialità non è un epifenomeno delle strutture sociali ma una loro dimensione costitutiva.

La figura più emblematica di questa svolta è forse Doreen Massey, geografa britannica la cui opera — in particolare *For Space* (2005) e *Space, Place and Gender* (1994) — ha contribuito in modo decisivo a ridefinire i termini del dibattito. Contro le concezioni dello spazio come contenitore neutro o come specchio passivo dei processi sociali, Massey propone di intenderlo come *produzione continua di relazioni* — come molteplicità di traiettorie che si intersecano, si scontrano, si modificano reciprocamente. Ogni luogo è, in questa prospettiva, non un'identità chiusa e sedimentata ma un *meeting place* — un punto di incontro di storie molteplici che lo attraversano senza mai esaurirsi in esso.

Questa concezione masseyana dello spazio ha implicazioni dirette e feconde per la teoria degli spazi liminali. Se ogni luogo è un intreccio di traiettorie — e non una

sostanza con proprietà fisse — allora la liminalità non è una caratteristica intrinseca di certi spazi, ma emerge da certe configurazioni di traiettorie, da certi modi in cui le pratiche sociali si sovrappongono e si scontrano in un determinato punto dello spazio-tempo. Un corridoio non è liminale in sé: diventa liminale in certi momenti, per certi soggetti, in certi contesti sociali e storici. Questa radicalizzazione del carattere relazionale della liminalità complica il progetto tassonomico del capitolo successivo, ma lo arricchisce di una profondità teorica che sarebbe ingeneroso sacrificare alla comodità della classificazione.

X. Marc Augé e il non-luogo: una categoria da superare

Non si può affrontare seriamente il tema degli spazi liminali urbani senza confrontarsi con la categoria che, a partire dagli anni Novanta del Novecento, ha dominato il dibattito: il "non-luogo" di Marc Augé. *Non-lieux* (1992) introduce la formula secondo cui aeroporti, autostrade e centri commerciali sono paradigmi di uno spazio anonimo, funzionale, privo di storia e di identità. Questa formula ha sedotto generazioni di studiosi per la sua immediatezza descrittiva — ma presenta, a uno sguardo più attento, limitazioni teoriche significative.

Il principale problema è di ordine epistemologico: Augé costruisce la sua categoria in opposizione al "luogo antropologico" — lo spazio relazionale, identitario, storico delle società premoderne — e nel fare ciò riproduce una dicotomia nostalgica tra modernità autentica e surmodernità alienata che è storicamente discutibile e teoricamente sterile. L'aeroporto *non ha storia*? O piuttosto ha una storia che Augé non è attrezzato a leggere perché la cerca nei canali sbagliati?

La critica più efficace al paradigma augeano è stata sviluppata da Tim Cresswell, da Doreen Massey e, con acume particolare, dall'antropologa americana Kathleen Stewart nel suo *Ordinary Affects* (2007). Stewart mostra che quei luoghi che Augé chiamerebbe non-luoghi — stazioni di servizio, motel, supermercati notturni, sale di attesa — sono al contrario densi di affetti, di intensità emotive, di micro-drammi che la vita quotidiana vi deposita e che solo un'attenzione fenomenologica finissima sa riconoscere. Ciò che manca ad Augé non è la perspicacia teorica, ma la pazienza etnografica: la disponibilità a indugiare, a osservare, a lasciare che lo spazio mostri la propria densità invisibile.

Per questa monografia, il confronto con Augé è produttivo precisamente nella misura in cui permette di precisare ciò che il concetto di spazio liminale non è. Gli spazi liminali non sono "non-luoghi" nel senso augeano — non sono spazi di anonimato e transito funzionale senza memoria né identità. Sono piuttosto luoghi di *memoria stratificata* e *identità multiple in conflitto*: luoghi in cui diversi strati di storia si sovrappongono e si contendono la superficie, in cui diverse comunità di pratica si contestano l'accesso e il significato, in cui la vita umana — con tutta la sua

complessità, la sua violenza, la sua bellezza improvvisa — si manifesta nelle forme più inattese.

XI. Lefebvre e la produzione dello spazio: il vissuto contro il concepito

Henri Lefebvre, con *La Production de l'espace* (1974), elabora la trilogia concettuale che ha trasformato il modo in cui gli studiosi pensano il rapporto tra spazio, società e potere. Lo spazio percepito (le pratiche spaziali), lo spazio concepito (le rappresentazioni dello spazio dei pianificatori), lo spazio vissuto (gli spazi di rappresentazione dell'immaginazione e dell'arte): questa triade ha implicazioni dirette per la nostra indagine. Gli spazi liminali sono per eccellenza luoghi in cui lo spazio concepito rivela i propri limiti — i residui, gli interstizi, i "resti" di una produzione dello spazio che non riesce mai a essere completamente razionale.

La tensione tra spazio concepito e spazio vissuto raggiunge la propria massima intensità negli spazi liminali. Il senzatetto che dorme sotto il ponte, i ragazzi che si riuniscono nel parcheggio di notte, il vecchio che percorre ogni giorno lo stesso corridoio dell'ospedale non come paziente ma come rito di socialità: queste pratiche non sono mere deviazioni dalla norma, ma la rivelazione di una dimensione dello spazio vissuto che la razionalità urbanistica tende sistematicamente a rimuovere.

Lefebvre va però letto con un occhio critico riguardo alla sua tendenza a idealizzare lo spazio vissuto come dominio di una resistenza autentica. Anche lo spazio vissuto può essere un luogo di oppressione, di violenza, di riproduzione di gerarchie di genere, di razza, di classe. Gli spazi liminali sono ambivalenti: non sono né luoghi di libertà pura né luoghi di oppressione totale, ma zone di conflitto, di negoziazione, di sovrapposizione di logiche diverse. È questa ambivalenza strutturale che li rende così affascinanti e così rivelatori della condizione urbana nella sua totalità.

XII. Verso una sintesi: per una teoria integrata del liminale urbano

Il percorso attraverso le diverse genealogie intellettuali del concetto di liminalità — dall'antropologia rituale di van Gennep all'ontologia dell'abitare di Heidegger, dalla dialettica urbana di Benjamin alla biopolitica di Foucault, dalla sociologia delle forme di Simmel alle tattiche del quotidiano di de Certeau, dalla schizoanalisi di Deleuze e Guattari alla geografia critica di Massey — non è mai stato condotto in modo sistematico e comparativo. Le diverse tradizioni hanno prodotto strumenti concettuali preziosi ma spesso incommensurabili, sviluppati in isolamento disciplinare e con obiettivi teorici differenti. Uno dei compiti fondamentali di questa monografia è tentare — con la necessaria umiltà epistemologica — di costruire una strumentazione

concettuale integrata che permetta di affrontare la complessità degli spazi liminali urbani contemporanei senza appiattirla su un'unica griglia teorica.

Questa strumentazione, come si è cercato di mostrare nel corso del capitolo, deve essere necessariamente plurale. Deve includere una dimensione *strutturale* — la capacità di identificare le proprietà formali comuni che definiscono uno spazio come liminale, indipendentemente dal suo contesto storico e culturale specifico. Deve includere una dimensione *fenomenologica* — la capacità di descrivere con precisione la qualità dell'esperienza corporea e sensoriale che gli spazi liminali producono. Deve includere una dimensione *sociologica* — la capacità di analizzare le pratiche sociali, le forme di comunità, i conflitti di potere che questi spazi ospitano. E deve includere, infine, una dimensione *politica* — la capacità di riconoscere che la produzione, la gestione e la trasformazione degli spazi liminali non è mai neutra rispetto alle strutture di potere che attraversano le città contemporanee.

Questa molteplicità di dimensioni non è un difetto del metodo: è la risposta adeguata alla complessità dell'oggetto. Gli spazi liminali resistono a qualsiasi approccio mono-disciplinare con la stessa ostinazione con cui resistono a qualsiasi tentativo di riassorbirli in una logica funzionale univoca. Studiarli significa accettare questa resistenza come condizione metodologica di partenza — non un ostacolo da superare, ma una qualità preziosa da preservare.

Capitolo Secondo

Anatomia dell'In-Between: Tipologie dello Spazio Liminale Urbano

---

I. Il problema della classificazione: tassonomia senza essenzialismo

Ogni tentativo di classificare gli spazi liminali della città si espone a un rischio paradossale: quello di tradire la loro natura più profonda nel momento stesso in cui si cerca di coglierla. La liminalità, come si è visto nel capitolo precedente, è per definizione resistenza alla categorizzazione, eccedenza rispetto a qualsiasi schema tassonomico. Eppure la conoscenza umana non può fare a meno di classificare, e rinunciare all'analisi tipologica in nome di una purezza concettuale astratta sarebbe un lusso che questa ricerca non può permettersi.

Le tipologie che seguono non pretendono di essere né esaustive né necessarie. Sono costruzioni analitiche che mettono in luce certi caratteri comuni tra spazi urbani

altrimenti molto diversi tra loro, senza per questo cancellare le differenze specifiche di ciascuno. Il criterio classificatorio privilegiato non è morfologico né strettamente funzionale nel senso del programma architettonico originario, ma *esperienziale e relazionale*: la qualità dell'esperienza che uno spazio produce in chi lo attraversa, il tipo di relazioni sociali che vi si rendono possibili o impossibili, il modo in cui vi si articola il rapporto tra visibilità e invisibilità, tra controllo e libertà, tra tempo ordinario e tempo sospeso.

A differenza di tassonomie precedenti — quella di Augé, fondata sulla dicotomia luogo/non-luogo, o quella di Foucault, fondata sulla categoria dell'eterotopia — la tipologia qui proposta si fonda su un principio di *gradiente liminale*: non si tratta di stabilire se un luogo è o non è uno spazio liminale, ma di misurare l'intensità e il tipo della sua liminalità lungo molteplici assi. Questi assi includono almeno: il grado di controllo istituzionale, il tipo di visibilità/sorveglianza, la densità di usi informali, la qualità sensoriale specifica, il tipo di temporalità prodotta, il profilo socio-demografico degli utenti non previsti. Un singolo spazio può avere un'alta liminalità su certi assi e una bassa su altri — questa combinazione produce profili liminali specifici e differenziati che nessuna classificazione binaria riesce a catturare.

II. Il corridoio: spazio del transito obbligato e della sociabilità clandestina

Cominciamo con il corridoio — non perché sia il più spettacolare degli spazi liminali, ma perché è probabilmente il più ubiquo, il più pervasivo nel tessuto edilizio della città moderna. Robin Evans, nel suo saggio del 1978 *Figures, Doors and Passages*, mostra come la comparsa sistematica del corridoio nell'architettura europea sia relativamente tarda: gli edifici medievali e rinascimentali comunicavano direttamente tra loro, stanza dopo stanza, senza corridoi di distribuzione. Il corridoio come tipo architettonico consolidato emerge nel XVII e XVIII secolo, strettamente connesso all'affermarsi di un nuovo regime di privacy borghese.

Il corridoio è, strutturalmente, uno spazio di *transito puro*: il suo programma architettonico non prevede che vi si sosti. Ma questa invisibilità programmatica crea una zona di relativa libertà in cui le interazioni sociali non sono previste né sancite dall'istituzione. Nei corridoi ospedalieri si svolgono conversazioni che le regole della sala clinica non consentirebbero; nei corridoi scolastici si tessono relazioni tra pari che la logica della classe non prevede; nei corridoi dei palazzi di giustizia si consumano negoziazioni informali tra avvocati e magistrati che ufficialmente non dovrebbero esistere.

Va però distinto il corridoio *breve* dal corridoio *lungo*, perché le rispettive qualità liminali differiscono significativamente. Il corridoio breve — quello che collega due stanze adiacenti, che separa due uffici nello stesso piano — è quasi un'estensione di

uno spazio nobile nell'altro: la sua liminalità è attenuata dalla prossimità dei due poli che connette. Il corridoio lungo — quello che si estende per decine o centinaia di metri attraverso un edificio ospedaliero, universitario, carcerario — sviluppa invece una fenomenologia propria e caratteristica. La prospettiva del corridoio lungo produce, in chi lo percorre, un particolare effetto di dissolvenza percettiva: il punto di fuga in lontananza, l'uniformità delle pareti e del pavimento, la scomparsa graduale dei dettagli individuanti, tutto concorre a sospendere l'orientamento spaziale ordinario e a produrre quella sensazione di essere *fuori dal luogo* che è il segno più chiaro della liminalità.

Esiste poi una terza categoria che le tipologie tradizionali non distinguono con sufficiente precisione: il corridoio *labirintico*. Si tratta di sistemi di corridoi che si ramificano, si intersecano, si replicano in modi che rendono difficile l'orientamento — il caso estremo essendo l'ospedale universitario complesso, la grande stazione ferroviaria con i suoi sotterranei di collegamento tra binari, l'aeroporto internazionale con i suoi terminali interconnessi. In questi spazi, la liminalità acquista una qualità di disorientamento che ha una sua specifica fenomenologia: il corpo non sa più dove si trova nella gerarchia degli spazi, non riesce a ricostituire la mappa cognitiva del luogo, e questa perdita di orientamento — anche se momentanea e facilmente risolvibile — produce un'esperienza peculiare di sospensione identitaria.

Il corridoio urbano — le gallerie coperte, i sottopassaggi pedonali, i percorsi interni ai grandi complessi commerciali — moltiplicano e complessificano questa struttura di base. Le gallerie Vittorio Emanuele a Milano, la Burlington Arcade a Londra, le Passages Couverts di Parigi: ciascuna di queste strutture ha sviluppato, nel corso dei decenni, una microcultura propria, una serie di pratiche e rituali informali che trasformano lo spazio del transito in qualcosa di più denso e complesso.

III. Il parcheggio sotterraneo: catabasi urbana e spazio dello sguardo abolito

Se il corridoio è il più quotidiano degli spazi liminali, il parcheggio sotterraneo è forse il più intensamente perturbante. La discesa nel parcheggio sotterraneo segue la struttura mitologica della catabasi — la discesa agli inferi — con una puntualità che non può essere soltanto metaforica. Si lascia il livello della strada, il dominio della luce naturale, del rumore e del movimento urbano, e si scende attraverso una rampa verso un piano sottostante che ha caratteristiche fisiche e atmosferiche radicalmente diverse.

Il cielo scompare. L'orizzonte scompare. La luce artificiale — generalmente al neon, al fluorescente, o nelle versioni più recenti ai LED — abolisce le ombre naturali e produce una illuminazione piatta che cancella la profondità prospettica. L'aria cambia: diventa più pesante, satura di anidride carbonica, di odori di gomma, di olio esausto, di umidità cementata.

In questo ambiente, il corpo umano si trova in una condizione di straordinaria esposizione percettiva. Il parcheggio sotterraneo abolisce la maggior parte dei dispositivi sensoriali su cui ci appoggiamo normalmente per orientarci nello spazio urbano. L'orientamento astronomico diventa impossibile. Lo sguardo — quel dispositivo fondamentale della vita urbana moderna — perde gran parte della sua efficacia: la visuale è sempre interrotta da colonne, da veicoli, da pareti.

È questa struttura di visibilità alterata che conferisce al parcheggio sotterraneo la sua qualità ambivalente: al tempo stesso luogo di vulnerabilità e luogo di relativa libertà dall'osservazione sociale. Erving Goffman aveva mostrato come la vita pubblica sia una performance continua che presuppone un pubblico. Il parcheggio sotterraneo è uno degli spazi urbani in cui questo regime di performance si allenta più drasticamente: nell'assenza relativa di testimoni, certi comportamenti — la telefonata intima, il momento di sconforto, il pianto trattenuto in superficie — trovano uno spazio di espressione che la città di superficie non concede.

Una dimensione che merita approfondimento, e che finora non ha ricevuto l'attenzione teorica che meriterebbe, è la *cronobiologia* del parcheggio sotterraneo. A differenza degli spazi di superficie, che cambiano radicalmente di qualità al variare dell'ora del giorno — la piazza mattutina, pomeridiana e notturna sono tre esperienze radicalmente diverse — il parcheggio sotterraneo mantiene una costanza atmosferica che lo avvicina al concetto kantiano di noumeno: è sempre uguale a se stesso, indifferente ai ritmi del mondo esterno, sospeso in una sorta di eterno presente artificiale. Questa costanza non è però neutra: diventa perturbante proprio perché si scontra con l'irrequietezza interna del visitatore, con la sua sensibilità ai ritmi del corpo e della luce. Alle tre del pomeriggio e alle tre di notte, il parcheggio sotterraneo è lo stesso luogo — eppure l'esperienza di chi vi si trova è radicalmente diversa, perché il contrasto tra la costanza dello spazio e la variabilità del momento produce effetti percettivi differenti.

Le città del Sud globale hanno sviluppato con i loro parcheggi ipogei una fenomenologia leggermente diversa da quella delle città nordamericane o nordeuropee. In molte metropoli latinoamericane, il parcheggio sotterraneo è uno degli spazi urbani a più intensa stratificazione sociale: la gerarchia dei livelli — quelli più bassi, più bui, più lontani dall'uscita, tendono a essere occupati dagli strati sociali più vulnerabili — rispecchia e riproduce in forma spaziale le gerarchie della città di superficie, con un grado di crudezza che difficilmente si trova altrove.

IV. L'atrio vuoto: la scenografia senza attori

Se il corridoio è il connettivo del programma architettonico e il parcheggio il suo rovescio ipogeo, l'atrio vuoto è forse la manifestazione più teatrale e più esplicitamente

simbolica della condizione liminale. L'atrio vuoto è uno spazio che ha avuto un programma e lo ha perduto, o che attende un programma che non è ancora arrivato.

Gli atrii di cui parliamo sono di tipo vario: l'ingresso monumentale di un edificio pubblico nelle ore di chiusura, il grande foyer di un teatro tra uno spettacolo e l'altro, la hall di un hotel di lusso in una mattina feriale in cui nessun ospite ha ancora fatto il check-out. Questi spazi condividono un tratto strutturale: sono stati progettati per essere animati — dal movimento delle persone, dal rumore delle conversazioni, dall'attività che li giustifica — e nell'assenza di questa animazione mostrano la propria ossatura, la propria forma pura.

Il contributo di Christian Norberg-Schulz sul *genius loci* risulta particolarmente pertinente: l'atrio vuoto è uno degli ambienti in cui lo spirito del luogo si manifesta con maggiore chiarezza proprio perché è spogliato dalla presenza umana che normalmente lo oscura. Quando le persone se ne vanno, quando il rumore si ritira, quando la funzione si sospende, rimane lo spazio nella sua qualità propria.

Vi è però una distinzione importante tra l'atrio vuoto *atteso* e l'atrio vuoto *abbandonato*. Il primo è un vuoto temporaneo — il teatro tra uno spettacolo e l'altro, il tribunale nelle ore notturne — che mantiene ancora la *memoria della funzione* e l'anticipazione del suo ritorno. Il secondo è un vuoto definitivo o prolungato — il grande magazzino chiuso, la sede bancaria abbandonata dopo una crisi, il centro sportivo non più utilizzato — in cui la funzione è diventata passato senza prospettiva di futuro.

L'atrio dei *dead malls* americani — quei centri commerciali abbandonati che, dagli anni Duemila, hanno prodotto una vasta cultura visiva e letteraria — è forse l'esempio più studiato di questo secondo tipo. La fotografia di abbandono urbano (*ruin porn*, nella formula critica di Jonathan Levin) ha trovato nei centri commerciali dismessi uno dei suoi soggetti preferiti, riproducendo paradossalmente la logica spettacolare dello spazio commerciale nel momento della sua negazione. Ma al di là delle questioni estetiche e ideologiche che questa pratica solleva, la fenomenologia dell'atrio del dead mall rivela qualcosa di specifico: la compresenza, nello stesso spazio, di strati temporali radicalmente diversi. La *décoration* natalizia rimasta a metà, le scritte delle boutique ormai vuote, il pavimento ancora lucido ma deserto: ogni elemento è un frammento di un passato recente che non si è ancora del tutto dissolto, e la loro coesistenza nello stesso presente produce un effetto di straniamento temporale che ha molto in comune con ciò che Benjamin chiamava *Urgeschichte* — la preistoria che si nasconde nel cuore della contemporaneità.

V. Il sottoponte e lo spazio residuale dell'infrastruttura

Le città moderne sono percorse da un sistema di infrastrutture — ponti, sopraelevate, tunnel, cavalcavia, viadotti ferroviari — che producono, come effetto collaterale non pianificato della propria funzione, una serie di spazi residuali di straordinaria intensità

liminale. Sono gli spazi che stanno *sotto* o *accanto* all'infrastruttura: i volumi d'aria compresi tra i piloni di un viadotto, la zona ombrosa che si estende sotto un ponte, lo spazio tra i binari ferroviari e il muro di confine di un quartiere.

Il sottoponte è, tra questi spazi residuali, il più studiato e il più presente nell'immaginario culturale urbano. La sua qualità liminale deriva da una serie di caratteristiche fisiche convergenti: l'ombra permanente, la protezione dalla pioggia, la acustica peculiare che amplifica e riverbera i suoni del traffico soprastante, la distanza dalla sorveglianza istituzionale, l'accessibilità da molteplici direzioni. Queste caratteristiche lo rendono uno spazio di elezione per usi non previsti: il riparo notturno dei senzatetto, il ritrovo dei gruppi marginali, il campo da skateboard improvvisato, il murale del writer, l'archivio a cielo aperto delle scritte e dei simboli di appartenenza tribale urbana.

Il caso più studiato in letteratura è forse il sottoponte come *casa* dei senzatetto. Questo uso rappresenta, in forma estrema e inequivocabile, la logica di appropriazione spaziale che caratterizza i margini della città: il senzatetto non *sceglie* il sottoponte perché lo preferisce ad altri luoghi di residenza, ma perché è l'unico spazio in cui la città tollera — per abbandono, per indifferenza, per incapacità di progettare un'alternativa — la sua presenza non autorizzata. Il sottoponte è uno spazio liminale in senso strettamente politico: è la soglia tra chi ha il diritto di abitare la città e chi viene tollerato ai suoi margini, tra chi è cittadino nel senso pieno del termine e chi sopravvive nell'interstizio.

L'analisi comparativa dei sottoponti in città diverse del mondo rivela come questo spazio residuale venga trattato in modo radicalmente diverso a seconda dei regimi urbani, delle culture locali e delle politiche sociali. A New York, il tentativo della Bloomberg administration di sgomberare sistematicamente i ponti urbani dai senzatetto negli anni Duemila ha prodotto un dibattito intenso sulla gestione dello spazio pubblico e sui diritti della povertà urbana. A Seoul, i sottoponti del Cheong Gye Cheon vengono sistematicamente riprogettati come spazi verdi e ricreativi, trasformando il residuale in programmatico. A Lagos, i sottoponti delle grandi arterie stradali sono stati colonizzati da mercati informali di straordinaria vitalità che la pianificazione ufficiale non avrebbe mai previsto né tollerato.

VI. La zona franca dell'abbandono industriale: postindustrial sublime e temporalità del trauma

Tra tutte le tipologie di spazio liminale urbano, nessuna ha stimolato l'immaginazione culturale del tardo Novecento e del primo Duemila quanto le zone industriali dismesse — le fabbriche chiuse, i cantieri abbandonati, le infrastrutture portuali dismesse, le aree ferroviarie in disuso. La vastissima letteratura su questi spazi — dalla *ruin photography* alla *urban exploration*, dalla fiction post-apocalittica alla teoria critica

dell'urbano — testimonia di una fascinazione culturale che merita di essere analizzata nella sua specificità, senza cedere né all'estetizzazione del degrado né alla condanna moralisante dello sguardo che lo cerca.

Il concetto di *Terrain Vague*, elaborato dall'architetto spagnolo Ignasi de Solà-Morales negli anni Novanta, rappresenta forse la sistematizzazione teorica più influente di questa categoria spaziale. Il terrain vague è, per de Solà-Morales, uno spazio *abbandonato ma non ancora appropriato*: un luogo che ha perso la propria funzione originaria senza averne acquisita una nuova, che si trova in uno stato di sospensione tra un passato che si sfascia e un futuro ancora indeciso. Questa sospensione non è semplicemente degrado: è, per de Solà-Morales, una condizione di *libertà potenziale*, uno spazio in cui la programmazione urbanistica si allenta abbastanza da permettere forme di vita e di immaginazione che gli spazi funzionali non consentono.

La temporalità del terrain vague è peculiare e merita un'analisi specifica. Nelle zone industriali dismesse, diversi strati temporali coesistono senza integrarsi: i capannoni della fabbrica recano ancora i segni di un'attività che si è improvvisamente interrotta, come se il tempo si fosse fermato in un momento specifico — un'ora del giorno, una stagione, un decennio. Questo "tempo fermo" ha un effetto perturbante sull'esperienza del visitatore: produce quello che il fotografo Andrew Moore ha chiamato *industrial sublime*, una risposta estetica ed emotiva che mescola la meraviglia per le dimensioni e la qualità architettonica degli spazi con una melanconia per la perdita che essi testimoniamo.

Il trauma urbano — nel senso di una rottura violenta nel tessuto sociale ed economico che ha lasciato ferite ancora aperte — è una componente strutturale dell'esperienza delle zone industriali dismesse. Detroid, Torino durante la crisi Fiat, Manchester after textile mills, la Ruhr nel declino dell'industria pesante: queste città portano nel paesaggio urbano le cicatrici di un cambiamento economico che ha distrutto modi di vita, sistemi di significato, identità collettive. Gli spazi liminali che ne risultano non sono semplicemente aree da riqualificare: sono luoghi di memoria traumatica che richiedono forme di elaborazione culturale e politica prima ancora che urbanistica.

VII. La stazione nella notte: teatro del nomadismo urbano

La stazione ferroviaria è uno degli edifici più caricati di significato simbolico nella storia dell'architettura moderna. La sua storia è, in un certo senso, la storia della modernità stessa: la grande stazione ottocentesca — con le sue volte di ferro e vetro, le sue banchine brulicanti, il suo rumore di locomotori e di folla — era il teatro in cui l'accelerazione della vita moderna si mostrava nella sua forma più pura e più intossicante. Baudelaire la amava; Flaubert la temeva; Zola ne aveva fatto un personaggio letterario a tutti gli effetti nella *Bête humaine*.

Ma la stazione che interessa questa monografia non è quella diurna, quella del grande flusso pendolare, quella che funziona come nodo di una rete di connessioni efficienti. È la stazione notturna — quella delle ore piccole, quando gli ultimi treni sono partiti e i prossimi non sono ancora arrivati, quando i pendolari e i turisti se ne sono andati e rimane una popolazione residuale di transitanti involontari, di senzatetto, di viaggiatori persi, di addetti alle pulizie, di poliziotti annoiati.

La stazione notturna è un teatro del nomadismo urbano nel senso più letterale del termine: è il luogo in cui si concentra una popolazione che non ha destinazione certa, che è permanentemente *in transito*, che ha fatto del movimento o dell'attesa la propria condizione ordinaria piuttosto che una fase di passaggio. Questa concentrazione ha una sua logica: la stazione notturna è uno dei pochi spazi urbani pubblici — nel senso di accessibili senza pagamento di un biglietto — che rimane aperto durante la notte. I banchi e le sedie delle sale d'attesa, la relativa protezione dagli elementi meteorologici, la presenza di servizi igienici e di distributori automatici: tutti questi elementi fanno della stazione notturna un polo di attrazione per chi non ha dove andare.

Il sociologo americano Mitchell Duneier, nel suo studio etnografico *Sidewalk* (1999), aveva osservato come i margini fisici della città — i marciapiedi, le soglie degli edifici, gli spazi di transito — siano spesso i luoghi in cui la sociabilità dei senzatetto si organizza in modi inaspettati e complessi. La stazione notturna è, da questo punto di vista, uno dei luoghi più ricchi e più difficili da analizzare: vi si svolge una vita sociale densa, organizzata secondo regole informali ma efficaci, strutturata da gerarchie di territorio e di status che i frequentatori temporanei non vedono ma che i frequentatori permanenti rispettano scrupolosamente.

VIII. La sala d'attesa: il tempo come spazio

La sala d'attesa merita una trattazione separata, perché la sua liminalità è di natura fondamentalmente *temporale* più che spaziale. Non è il luogo in sé a definirla come spazio liminale — può essere una sala di un pronto soccorso, un ufficio di amministrazione pubblica, una stazione di frontiera, un consolato, una clinica — ma la qualità specifica del tempo che vi si trascorre: il tempo dell'attesa, sospeso tra un evento che si è compiuto (la prenotazione, l'arrivo, la registrazione) e un altro che deve ancora compiersi (la visita, il trattamento, la risposta, il permesso).

Il filosofo sloveno Slavoj Žižek, in un breve saggio degli anni Novanta, aveva osservato come la sala d'attesa del medico sia uno degli spazi in cui la struttura di potere della modernità si mostra con particolare trasparenza: il paziente attende nel tempo del medico, in uno spazio non suo, in una posizione di dipendenza e di vulnerabilità che la decor ufficiale — le riviste, le piante, le luci soft — cerca di attenuare senza riuscirci del tutto. Questa asimmetria di potere è una caratteristica

strutturale delle sale d'attesa istituzionali: si aspetta sempre nel tempo di qualcun altro, in uno spazio governato da regole che non si è potuto stabilire.

Ma esistono sale d'attesa in cui questa asimmetria si capovolge o si complica in modi interessanti. Le sale d'attesa degli ospedali pediatrici — in cui genitori e bambini formano comunità temporanee di angoscia condivisa che creano, nel tempo della loro coesistenza, legami di solidarietà sorprendentemente intensi. Le sale d'attesa degli uffici di immigrazione — in cui persone provenienti da decine di paesi diversi coesistono in un silenzio pregno di storie incomparabilmente diverse, unite soltanto dalla comune condizione di dipendenza da una burocrazia che decide del proprio futuro. Le sale d'aspetto dei tribunali — in cui vittime e imputati, avvocati e testimoni attendono insieme in una promiscuità che l'ordine astratto della legge non aveva previsto.

In tutte queste variazioni, la sala d'attesa produce quella che potremmo chiamare *communitas dell'attesa*: una forma di solidarietà involontaria, temporanea e spesso silenziosa che emerge dalla condivisione di un tempo sospeso. Come la communitas turneriana, anche questa forma di solidarietà è transitoria e non istituzionalizzabile: si dissolve nel momento in cui l'attesa termina e ciascuno riprende la propria traiettoria individuale.

IX. L'ascensore: verticale della soglia

L'ascensore è lo spazio liminale più piccolo, più ubiquo e più stranamente intenso della città contemporanea. È una cabina che si muove — il movimento è la sua essenza — eppure durante il movimento chi vi si trova è completamente immobile. È uno spazio di passaggio tra piani, tra livelli, tra altezze — eppure durante il passaggio nulla si vede dell'esterno.

La sociologia simmeliana dell'interazione urbana — con la sua attenzione alle norme che regolano la coesistenza temporanea di sconosciuti in spazi ristretti — trova nell'ascensore un caso di studio quasi perfetto. L'ascensore mette due o più estranei in una prossimità fisica che, in qualsiasi altro contesto, richiederebbe una relazione sociale preesistente. Questa prossimità forzata è gestita mediante un codice implicito di comportamento che tutti conoscono senza averlo mai appreso esplicitamente: si guarda i pulsanti o il display dell'altimetro, non gli altri; si minimizza il contatto fisico; si parla a voce bassa se si parla; si evita qualsiasi azione che potrebbe essere letta come eccessivamente intima o aggressiva.

Questo codice implicito — che gli etologi dell'interazione sociale chiamano *civil inattention* sulla scorta di Goffman — è, in un certo senso, la norma fondamentale degli spazi liminali urbani: la regola che dice *siamo qui insieme ma non siamo un noi, siamo in questo spazio senza appartenere a questo spazio*. L'ascensore rende questa norma visibile

nella sua forma più concentrata e più ansiogena, perché la clausura dello spazio e la brevità del tempo non lasciano margini di fuga.

Ma l'ascensore ha anche una dimensione di *soglia verticale* che non ha equivalenti negli altri spazi liminali. Il fatto che si stia salendo o scendendo — e non semplicemente spostandosi orizzontalmente — produce un effetto psicologico specifico: la salita verso i piani alti è associata, in molte culture, all'ascesa sociale, al potere, alla visibilità; la discesa verso i piani bassi evoca il contrario. In un edificio di uffici, la distribuzione dei livelli gerarchici nei piani — il CEO all'ultimo piano, gli assistenti in basso — rende l'ascensore un dispositivo di mobilità sociale simbolica, uno spazio in cui le gerarchie si mostrano in forma spaziale.

X. Il cantiere: la soglia del divenire

Ogni città è punteggiata, in qualsiasi momento della propria storia, da un numero variabile di cantieri edili — aree recintate in cui qualcosa viene demolito o costruito, zone di transizione tra uno stato della città e un altro. Il cantiere è, in senso stretto, la forma più intensa di spazio liminale urbano: è un luogo che non è ancora ciò che sarà, che ha cessato di essere ciò che era, che esiste interamente nella temporalità del divenire.

La recinzione del cantiere è, sotto molti aspetti, il dispositivo spaziale liminale per eccellenza. Essa divide fisicamente — e con una brutalità materiale che le altre soglie urbane raramente raggiungono — due mondi: quello della città funzionante, dove i pedoni camminano sui marciapiedi e le macchine scorrono sulle strade, e quello del cantiere, dove uomini e macchine trasformano la materia in forme ancora incompiute. La recinzione è spessa, opaca, segnata da avvisi di pericolo e divieti di accesso. Eppure quasi tutte le recinzioni hanno, da qualche parte, uno spioncino — un foro, una crepa, uno spazio tra due pannelli — attraverso il quale il passante può spiare il cantiere, vedere il divenire della città nella sua forma più diretta e più violenta.

Questo impulso voyeuristico verso il cantiere non è un fenomeno marginale: è una risposta psicologica e culturale profonda alla fascinazione che l'incompiuto esercita sull'immaginazione umana. Il cantiere mostra la città nella sua struttura profonda — le fondazioni, gli scheletri di cemento armato, i tubi e i cavi che scorrono nelle viscere degli edifici — che lo stato finito nasconde sotto intonaci e rivestimenti. È, in questo senso, un'eterotopia del reale: un luogo in cui la realtà materiale della costruzione si mostra senza il velo della rappresentazione.

XI. Il tetto non attrezzato: la soglia in alto

Se la discesa al parcheggio sotterraneo è la catabasi urbana, la salita al tetto non attrezzato è la sua katabasis rovesciata — l'anabasi, la salita verso un'apertura che la città di superficie normalmente nega. Il tetto degli edifici urbani — non il tetto giardino pensato per il tempo libero né la terrazza residenziale destinata alla socialità, ma il tetto tecnico, il piano di copertura normalmente interdetto ai non addetti ai lavori — è uno degli spazi liminali più intensamente atmosferici della città contemporanea.

L'*urban exploration* — la pratica di esplorare spazi urbani normalmente inaccessibili, documentata fotograficamente e costituitasi come subcultura globale a partire dagli anni Novanta — ha fatto del tetto uno dei propri luoghi privilegiati. La visibilità dall'alto che il tetto offre — la possibilità di vedere la città intera come non la si vede mai dalla strada — produce un'esperienza di defamiliarizzazione che ha una sua qualità fenomenologica specifica: la città diventa, da quell'altezza, un sistema di relazioni spaziali altrimenti invisibili, una topografia di distanze e connessioni che la prospettiva orizzontale del camminante non può mai cogliere nella sua totalità.

Ma il tetto non attrezzato non è soltanto un belvedere: è anche uno spazio di possibile solitudine e di inattesa intimità con il cielo. La qualità sensoriale dell'aria in quota, la percezione del vento che non si avverte al livello della strada, il suono diverso della città percepita dall'alto — più diffuso, meno localizzato, quasi astratto — conferiscono a questi spazi una dimensione sensoriale irriducibile a qualsiasi loro descrizione puramente visiva.

XII. Verso una cartografia del liminale: sintesi tipologica

Il percorso attraverso le tipologie dello spazio liminale urbano — dal corridoio al parcheggio sotterraneo, dall'atrio vuoto al sottoponte, dalla zona industriale dismessa alla stazione notturna, dalla sala d'attesa all'ascensore, dal cantiere al tetto — rivela alcune costanti trasversali che meritano di essere esplicitate in chiusura.

La prima costante è quella che potremmo chiamare *asimmetria sensoriale*: tutti gli spazi liminali producono una perturbazione nel regime sensoriale ordinario, ma questa perturbazione è diversa in ciascuno. Il parcheggio sotterraneo colpisce la vista e l'olfatto; il corridoio lungo colpisce l'udito e il senso dell'orientamento; il tetto colpisce la propriocezione e il senso della scala; la sala d'attesa colpisce il tempo più che lo spazio. Questa diversificazione sensoriale suggerisce che la liminalità non è un'unica esperienza uniforme, ma una famiglia di esperienze accomunate da certi tratti strutturali — la sospensione, l'interstitialità, la distanza dalla norma — ma differenziate nella loro qualità fenomenologica specifica.

La seconda costante è quella della *visibilità asimmetrica*: in tutti gli spazi liminali, il regime di sguardi che normalmente struttura la vita pubblica urbana si modifica in modo significativo. A volte questa modifica si traduce in un aumento della

vulnerabilità — il parcheggio buio, il corridoio isolato. A volte si traduce in una diminuzione della sorveglianza, che permette usi e comportamenti normalmente inibiti dallo sguardo pubblico. In ogni caso, la questione di chi vede e chi è visto — e come — è al centro dell'esperienza liminale.

La terza costante è quella della *temporalità sospesa*: tutti gli spazi liminali producono una qualche forma di alterazione del tempo ordinario. Questa alterazione può essere di sospensione — il tempo dell'attesa, il tempo del cantiere, il tempo dell'abbandono. Può essere di accelerazione — il tempo compresso dell'ascensore, il tempo diretto del corridoio. Può essere di strati sovrapposti — il tempo del terrain vague in cui passato e presente coesistono senza integrarsi. Ma in tutti i casi, il tempo nei luoghi liminali non scorre nel modo ordinario, e questa anomalia temporale è parte costitutiva della loro qualità esperienziale.

Queste costanti trasversali saranno il filo conduttore dei capitoli successivi, in cui ciascuno dei temi qui abbozzati — il corpo, la sociabilità, la memoria, il genere, la politica — verrà analizzato in relazione alla struttura specifica degli spazi liminali e alle loro proprietà fenomenologiche e sociologiche.

Capitolo Terzo

Il Corpo nella Soglia: Fenomenologia dell'Esperienza Liminale

---

I. La carne dello spazio: Merleau-Ponty e il corpo come luogo di esperienza

Nella tradizione filosofica occidentale, lo spazio è stato pensato per lungo tempo come un contenitore — vasto, omogeneo, privo di qualità proprie, neutro rispetto ai corpi che vi si muovono. Da Cartesio a Kant, da Newton a buona parte della fisica classica, lo spazio è la *res extensa* o il *form der Anschauung*, il dato originario della geometria e della meccanica, anteriore e indifferente rispetto a qualsiasi esperienza particolare.

La fenomenologia del XX secolo ha rotto con questa tradizione con un gesto teorico di portata rivoluzionaria. Edmund Husserl, nelle analisi del corpo proprio (*Leib*) contro il corpo oggetto (*Körper*) che occupano buona parte delle *Ideen II*, aveva già aperto la strada verso una concezione incarnata dell'esperienza spaziale. Ma è con Maurice Merleau-Ponty che questa svolta raggiunge la sua formulazione più radicale. La tesi centrale della *Phénoménologie de la Perception* del 1945 è tanto semplice quanto

destabilizzante: la coscienza non è un'entità priva di corpo che *guarda* il mondo dall'esterno; è un corpo che *è nel mondo*, che conosce il mondo attraverso la propria carne.

Il concetto merleau-pontiano di *schema corporeo* — quella mappa implicita e preriflessiva che il corpo porta con sé di se stesso e del proprio rapporto con lo spazio circostante — è il punto di partenza più appropriato per una fenomenologia degli spazi liminali. Lo schema corporeo non è una rappresentazione esplicita del proprio corpo: è una competenza motoria e percettiva che si è formata attraverso l'abitudine, che orienta l'agire del corpo nel mondo prima di qualsiasi riflessione deliberata.

Gli spazi liminali hanno la caratteristica di *disattivare* o *sospendere* lo schema corporeo ordinario. Producono ambienti in cui le abitudini motorie e percettive acquisite nella vita quotidiana non bastano, in cui il corpo si trova improvvisamente privo del sistema di orientamento implicito su cui normalmente fa affidamento. Questa sospensione non è necessariamente un'esperienza negativa: può essere fonte di disorientamento ansiogeno, ma anche di apertura percettiva, di intensificazione sensoriale, di quella disponibilità all'inaspettato che è la condizione di ogni esperienza autentica.

Va aggiunto che il concetto merleau-pontiano di *chair* — la carne del mondo, quella dimensione pre-personale dell'esperienza corporea in cui il corpo sentente e il corpo sentito, il soggetto e l'oggetto, si intrecciano in modo indissolubile — permette di pensare il rapporto tra corpo e spazio liminale in modo più radicale di quanto la sola nozione di schema corporeo consenta. Negli spazi liminali, la *chair* del mondo si manifesta con un'intensità che la vita quotidiana normalmente sopprime: la parete ruvida del sottopasso che si tocca quasi per caso, il freddo del cemento del parcheggio che sale attraverso le suole, l'umidità dell'area industriale che penetra attraverso i vestiti — queste esperienze tattili e termiche sono modi in cui il mondo si rivela come carne, come materialità irriducibile che precede e supera qualsiasi interpretazione simbolica.

II. La postura della soglia: come il corpo si modifica nell'in-between

Chi ha studiato il comportamento corporeo negli spazi di transito sa che certi ambienti producono modificazioni posturali e motorie molto precise, spesso del tutto inconsapevoli per chi le compie. L'architettura comportamentale ha documentato con accuratezza crescente come le caratteristiche fisiche di uno spazio — le sue proporzioni, la qualità della luce, la composizione dei materiali, il livello di rumore di fondo — influenzino la postura, la velocità del passo, il grado di apertura o di chiusura della comunicazione non verbale.

Negli spazi liminali, queste modificazioni corporee raggiungono un'intensità particolare. Il parcheggio sotterraneo produce un abbassamento dello sguardo: in

assenza di un orizzonte visivo ampio, gli occhi si abbassano e si concentrano sullo spazio immediatamente prossimo al corpo. Il corridoio lungo produce l'effetto opposto: la prospettiva del corridoio induce un allungamento del passo, un'accelerazione del ritmo di marcia. Lo spazio della zona industriale dismessa — con la sua apertura inattesa, i suoi volumi sproporzionati, le sue luci di taglio che entrano da finestre non più vitrate — produce invece una decelerazione marcata, una postura di ascolto e di attenzione.

L'antropologo Edward T. Hall, con la sua teoria della *prossemica*, aveva identificato diverse zone concentriche di distanza interpersonale. Gli spazi liminali tendono a sovvertire le norme prosesiche ordinarie in modi che possono essere fonte di disagio o al contrario di intimità inaspettata. Nella sala d'aspetto di notte, corpi sconosciuti si trovano a distanze che nella vita diurna indicherebbero intimità; nell'ascensore la distanza intima viene imposta dalla struttura fisica dello spazio indipendentemente da qualsiasi relazione tra i corpi che vi si trovano compressi.

Una dimensione meno studiata ma significativa riguarda la *modulazione della respirazione* negli spazi liminali. Il respiro è, come la postura, un comportamento corporeo profondamente influenzato dall'ambiente e dallo stato emotivo. Negli spazi liminali di piccole dimensioni — l'ascensore, il corridoio stretto, il parcheggio dall'aria pesante — si tende a trattenere il respiro o a respira più superficialmente: una risposta fisiologica di allerta che contribuisce, in modo circolare, ad aumentare il livello di tensione percepita. Negli spazi liminali ampi ma vuoti — il terrain vague, l'atrio notturno, il capannone abbandonato — accade spesso il contrario: il respiro si allarga, diventa più profondo, come se la vastità dello spazio liberasse una capacità respiratoria che la vita urbana ordinaria comprime costantemente. Questa differenza nella dinamica respiratoria non è senza conseguenze cognitive: studi recenti in neuroscienze cognitive hanno mostrato come la qualità del respiro influenzi significativamente i processi di attenzione, di memoria e di elaborazione emotiva. I diversi profili respiratori che gli spazi liminali inducono contribuiscono dunque a produrre diversi stati cognitivi ed emotivi — un nesso che la fenomenologia aveva intuito ma che la ricerca empirica sta ora cominciando a documentare.

III. Il passo e il ritmo: la camminata come pratica dello spazio liminale

Tra tutti i modi in cui il corpo abita e produce lo spazio, la camminata occupa un posto di speciale rilievo. Il contributo fondamentale di Michel de Certeau in *L'Invention du Quotidien* — in particolare il capitolo "Marches dans la ville" — rimane il punto di riferimento imprescindibile di questa tradizione. De Certeau oppone alla vista dall'alto — quella del pianificatore, della mappa — la camminata nello spazio urbano come pratica di *enunciazione*: camminare è come parlare, è un atto performativo che *produce* lo spazio invece di semplicemente attraversarlo.

Negli spazi liminali, la camminata acquista caratteristiche specifiche. In certi spazi — il corridoio ospedaliero, il sottopassaggio della metropolitana nelle ore di punta — il passo tende a diventare rapido, meccanico, finalizzato: il corpo vuole *uscire* dallo spazio liminale il più presto possibile. Ma in altri spazi liminali — gli spazi dell'abbandono industriale, le gallerie commerciali in declino, i lunghi corridoi vuoti di edifici storici — accade qualcosa di diverso: il passo rallenta, si esita, si indugia.

Rebecca Solnit, nella sua storia culturale della camminata *Wanderlust*, ha osservato che la velocità del passo umano — circa quattro o cinque chilometri all'ora — è la velocità a cui la mente elabora il mondo in modo ottimale. Le città moderne tendono sistematicamente a portare la mobilità urbana al di sopra di questa velocità ottimale. Gli spazi liminali possono diventare luoghi in cui questa velocità ottimale viene recuperata: luoghi in cui il corpo rallenta, a volte anche contro la propria intenzione consapevole.

Il filosofo Tim Ingold ha proposto la distinzione tra il *wayfarer* — il viaggiatore che si muove attraverso il mondo costruendo la propria traiettoria passo dopo passo, in un continuo dialogo con l'ambiente — e il *transport passenger* — il passeggero trasportato che si muove da un punto a un altro senza abitare lo spazio che attraversa. Molti spazi liminali sono progettati per produrre *transport passengers*, per massimizzare il flusso e minimizzare la permanenza. Ma la pratica umana tende irriducibilmente verso il *wayfarer*: il corpo vuole abitare lo spazio che attraversa, vuole stabilire con esso una relazione che non sia puramente strumentale.

Vi è un'ulteriore dimensione del camminare negli spazi liminali che merita attenzione: quella del *ritmo*. Henri Lefebvre, in un'opera postuma intitolata *Éléments de rythmanalyse* (1992), aveva proposto di leggere la vita urbana come un sistema di ritmi sovrapposti — biologici, sociali, istituzionali — che si sintonizzano, si scontrano o si armonizzano in modi diversi a seconda dei contesti. Il camminante urbano è un essere ritmico: il suo passo scandisce un tempo che entra in relazione con i tempi dello spazio attraversato. Negli spazi liminali, questa relazione ritmica si fa più complessa e più consapevole: i ritmi ordinari della vita urbana — il ritmo del traffico, delle ore di lavoro, dei segnali stradali — si assottiglia o scompare, e il camminante si trova a dover costruire il proprio ritmo ex nihilo, in dialogo con le qualità sensoriali dello spazio. Questa costruzione ritmica autonoma — il passo che si adatta al suono del proprio eco in un corridoio vuoto, o che rallenta seguendo la qualità della luce radente che entra da una finestra di un capannone abbandonato — è una forma di improvvisazione corporea che ha molto in comune con le pratiche musicali e performative di certi artisti che lavorano nello spazio.

IV. I sensi non visivi: tatto, olfatto, udito come strumenti di conoscenza dello spazio liminale

La cultura moderna è una cultura profondamente oculocentrica: privilegia la vista sugli altri sensi come strumento primario di conoscenza, orientamento e valutazione dello spazio. David Howes, antropologo canadese specializzato nell'antropologia dei sensi, ha mostrato come questa priorità della vista non sia universale ma culturalmente determinata, e come molte culture non occidentali attribuiscano all'olfatto e al tatto un ruolo di conoscenza del mondo che la modernità occidentale tende a subordinare.

Gli spazi liminali urbani sono luoghi in cui l'oculocentrismo ordinario si incrina in modo particolarmente significativo. Come si è notato nel caso del parcheggio sotterraneo, questi ambienti spesso riducono l'efficacia della vista e al tempo stesso intensificano l'apporto informativo degli altri sensi. In un corridoio buio, è l'orecchio che prima di tutto informa sulla presenza di altri corpi. Nell'area industriale dismessa, è l'olfatto che prima di tutto racconta la storia del luogo.

Il teologo e filosofo Paul Rodaway, nel suo libro *Sensuous Geographies*, ha proposto il concetto di "geografie aptatiche" — le geografie del tatto e della prossimità corporea — come dominio conoscitivo dello spazio che l'analisi urbanistica tradizionale trascura completamente. Il modo in cui una superficie si sente sotto i piedi — la resistenza del marmo, la cedevolezza del legno, la durezza del cemento grezzo, la friabilità di un intonaco che si sgretola — è una fonte di informazione sul carattere storico e materiale di un luogo che la sola vista non può fornire.

L'olfatto merita una riflessione specifica che la teoria urbana ha quasi completamente ignorato. La percezione olfattiva è, tra tutti i sensi, quella più direttamente connessa alla memoria: la via olfattiva raggiunge l'amigdala e l'ippocampo — le strutture cerebrali deputate alla memoria emotiva — con percorsi che bypassano in parte i filtri corticali che mediano gli altri sensi. Un odore può richiamare un ricordo in modo più immediato e meno controllabile di qualsiasi immagine o suono. Nei luoghi liminali, dove la stratificazione storica si manifesta attraverso sedimenti materiali di varia natura, l'olfatto è spesso il canale privilegiato attraverso cui il passato del luogo si impone al presente del visitatore. L'odore di umidità e di ruggine in un corridoio abbandonato, l'odore di carta e di polvere in un archivio dimenticato, l'odore acido di gomma bruciate in un parcheggio ipogeo: questi segnali olfattivi sono, in senso quasi letterale, la storia del luogo nella sua forma più immediata e meno mediabile.

Il *soundscape* — il paesaggio sonoro — degli spazi liminali è di una ricchezza e di una specificità straordinarie. Il compositore Raymond Murray Schafer distingueva tra *keynote sounds* — i suoni di fondo che definiscono il carattere acustico di un ambiente — e *soundmarks* — i suoni specifici, riconoscibili e significativi di un luogo particolare. Gli spazi liminali tendono ad avere keynote sounds molto caratteristici: il ronzio dei fluorescenti nel parcheggio notturno, l'eco metallica dei passi sulle solette di acciaio di una fabbrica dismessa, il fruscio lontano del traffico filtrato attraverso le pareti di un corridoio interrato.

Questi paesaggi sonori non sono soltanto dati acustici oggettivi: sono elementi costitutivi dell'esperienza emotiva e psicologica dello spazio. La ricerca psicoacustica

ha documentato come certi tipi di paesaggio sonoro inducano stati emotivi specifici: i suoni di bassa frequenza producono sensazioni di disagio e di ansia, i rumori discontinui e imprevedibili aumentano il livello di allerta. I suoni caratteristici degli spazi liminali — il ronzio, l'eco, il silenzio interrotto — tendono a produrre uno stato di attenzione diffusa, di apertura percettiva non finalizzata, che corrisponde sul piano sensoriale a ciò che il concetto di soglia esprime sul piano concettuale.

V. L'affetto come conoscenza: atmosfere, intensità, risonanze

Negli ultimi due decenni, la teoria culturale ha attraversato la "svolta affettiva": un rinnovato interesse per la dimensione dell'affetto, dell'emozione e dell'atmosfera come dimensioni costitutive — e non meramente soggettive — dell'esperienza sociale e spaziale. La nozione di *atmosphere* elaborata dal filosofo tedesco Gernot Böhme occupa un posto di particolare rilievo per la presente indagine.

Böhme definisce l'atmosfera come qualcosa che si estende nello spazio tra i soggetti e gli oggetti che lo abitano, che non è né puramente soggettiva né puramente oggettiva. L'atmosfera è, piuttosto, una *qualità relazionale* prodotta dall'incontro tra le caratteristiche fisiche di uno spazio e la disposizione corporea ed emotiva di chi vi si trova. È percepita dal corpo prima di essere elaborata dalla coscienza riflessiva: ci si trova a essere in un'atmosfera prima di averla analizzata, prima di averne riconosciuto le componenti.

Il filosofo Brian Massumi, in *Parables for the Virtual*, ha proposto una fenomenologia dell'affetto come "intensità" che precede e supera la struttura delle emozioni codificate: l'intensità non è ancora paura, né gioia, né tristezza, ma una qualità di attivazione corporea che si distribuisce su tutti questi stati emotivi senza identificarsi con nessuno di essi. Questa nozione di intensità preriflessiva sembra adattarsi particolarmente bene all'esperienza dei luoghi liminali: ciò che si prova in un parcheggio sotterraneo alle due di notte non è facilmente riducibile a nessuna emozione specifica. È, piuttosto, una forma di iperviglianza percettiva, di apertura asimmetrica verso possibilità non ancora determinate.

Va aggiunto, a questo punto, il contributo della ricerca neuroscientifica sulla risposta affettiva agli ambienti — un campo relativamente recente che ha cominciato a dialogare con la fenomenologia producendo risultati di grande interesse. Colin Ellard, neuroscienziato canadese specializzato nella psicologia dell'architettura, ha mostrato nel suo *Places of the Heart: The Psychogeography of Everyday Life* (2015) come diversi tipi di ambiente urbano producano risposte fisiologiche misurabili — variazioni del cortisolo, della frequenza cardiaca, della conduttanza cutanea — che corrispondono ai diversi stati emotivi che i fenomenologi descrivono. In particolare, Ellard ha documentato come gli spazi con caratteristiche che i partecipanti descrivono come "minacciosi" o "oppressivi" — spazi stretti, bui, con uscite poco visibili — producano risposte di

allerta molto simili a quelle indotte da situazioni di pericolo reale, anche in assenza di qualsiasi minaccia effettiva. Questa ricerca suggerisce che l'esperienza affettiva degli spazi liminali non è soltanto una questione di interpretazione culturale o soggettiva, ma ha radici neurobiologiche profonde che si sono formate nel corso dell'evoluzione umana.

Il filosofo dell'estetica Hans Ulrich Gumbrecht, nel suo *Production of Presence*, ha elaborato il concetto di "momenti di presenza" — quegli istanti rari in cui la relazione ordinariamente mediata tra soggetto e mondo si assottiglia, in cui si ha l'impressione di toccare le cose direttamente. Gli spazi liminali, nella loro qualità atmosferica peculiare, sono luoghi in cui questi momenti di presenza si producono con una frequenza superiore alla norma: la riduzione del rumore funzionale, la sospensione dell'orientamento strumentale, la qualità sensoriale intensa e specifica di questi ambienti creano le condizioni per un'attenzione percettiva che si avvicina, talvolta, a ciò che Gumbrecht chiama il sublime del quotidiano.

VI. Disability studies e la fenomenologia del corpo non normativo nella soglia

Una lacuna significativa nella letteratura fenomenologica sullo spazio è l'assunzione implicita di un corpo normativo — tendenzialmente maschile, adulto, capace, privo di condizioni fisiche che alterino la relazione ordinaria con lo spazio. La critica di questa assunzione, sviluppata sistematicamente nell'ambito dei *disability studies*, rivela come la fenomenologia degli spazi liminali cambi radicalmente in funzione delle caratteristiche corporee di chi li attraversa.

Rosemarie Garland-Thomson, nella sua elaborazione della nozione di *misfitting* — il corpo che non si adatta (*mis-fit*) a un ambiente progettato per un corpo normativo — offre una chiave di lettura potente per comprendere come gli spazi liminali si presentino in modo radicalmente diverso a soggetti con disabilità fisica. Il corridoio stretto di un edificio storico è liminale per chiunque, ma è literalmente inaccessibile per chi si muove in sedia a rotelle; il parcheggio sotterraneo è perturbante per tutti, ma è potenzialmente letale per chi ha difficoltà motorie e deve attraversarlo da solo di notte. La liminalità non è, in questo senso, un'esperienza democraticamente distribuita: è modulata in modo significativo dalla capacità del corpo di navigare gli ostacoli fisici specifici che gli spazi liminali presentano.

Ma i disability studies offrono anche una prospettiva più sottile e più teoricamente feconda di quella del semplice riconoscimento delle barriere fisiche. L'esperienza di chi vive con una disabilità sensoriale — come la cecità o la sordità — rivela dimensioni degli spazi liminali che la percezione normativa non coglie o sottovaluta. Una persona non vedente in un corridor buio non perde la capacità di orientarsi: recupera, amplifica e riorganizza la propria ecologia sensoriale, sviluppando una competenza spaziale

diversa ma non inferiore a quella della persona vedente. Questa prospettiva — che Georgina Kleege chiama "cecità come modo di vedere" — suggerisce che la fenomenologia degli spazi liminali potrebbe essere molto più ricca se costruita a partire da una molteplicità di corpi, e non soltanto dal corpo normativo che la tradizione fenomenologica ha quasi sempre implicitamente assunto.

VII. La notte e il corpo: cronobiologia, vigilanza e vulnerabilità nei luoghi della soglia

Gli spazi liminali emergono nella loro qualità più intensa nelle ore notturne o nelle ore di bassa frequentazione. Il parcheggio di giorno è uno spazio funzionale; di notte, svuotato, diventa qualcosa d'altro. Questa stretta connessione tra la qualità liminale degli spazi e la dimensione notturna richiede una riflessione che integri la dimensione spaziale con quella cronobiologica e culturale.

La notte è, nelle società umane, un territorio liminale per eccellenza. Elias Canetti aveva osservato nelle *Masse und Macht* che il buio abolisce la distanza — quel dispositivo fondamentale della vita sociale che separa i corpi, li distingue, li gerarchizza — e produce una condizione di promiscuità sensoriale e percettiva che il giorno ordinariamente sopprime. Joachim Schlör, nel suo studio storico sulla notte nelle metropoli europee del XIX e XX secolo, aveva mostrato come la notte urbana non sia semplicemente l'assenza del giorno ma un regime spaziale e sociale autonomo, con le proprie regole, le proprie gerarchie, le proprie geografie.

Il corpo nella notte è fisiologicamente diverso dal corpo di giorno: il sistema visivo è meno efficiente, la soglia di allerta del sistema nervoso è abbassata dal ritmo circadiano, le difese cognitive sono ridotte dalla stanchezza accumulata. Ma questa fragilità fisiologica notturna non è soltanto un problema di sicurezza: è anche una condizione di apertura percettiva straordinaria. Il corpo notturno, privato di alcune sue protezioni ordinarie, è anche un corpo più permeabile all'ambiente, più sensibile alle suggestioni atmosferiche.

Va aggiunta, a completamento di questa riflessione, una considerazione sulla distribuzione di genere dell'esperienza notturna negli spazi liminali. La fenomenologia del corpo notturno nella soglia non è la stessa per uomini e donne. La ricerca geografica femminista — da quella pionieristica di Gill Valentine sulla "geography of women's fear" fino alle ricerche più recenti di Rachel Pain sulla "geographies of everyday violence" — ha documentato sistematicamente come le donne percepiscano gli spazi liminali notturni in modo strutturalmente diverso dagli uomini: come spazi di minaccia potenziale che richiedono strategie di navigazione — il tasto del telefono pronto, la chiave tra le dita, il passo accelerato, l'evitamento di certi percorsi — che gli uomini raramente sviluppano. Questa asimmetria non riguarda soltanto la sicurezza oggettiva: riguarda l'intera fenomenologia del corpo nello spazio, il modo in cui la

vulnerabilità percepita modifica la qualità dell'esperienza spaziale in modo che non è riducibile a una semplice risposta al rischio.

VIII. Lo spazio liminale e il corpo invecchiato

Una dimensione che la fenomenologia degli spazi liminali ha quasi completamente trascurato riguarda il corpo dell'anziano. L'invecchiamento produce trasformazioni fisiche e sensoriali — riduzione dell'acuità visiva e uditiva, alterazione dell'equilibrio e della propriocezione, rallentamento dei tempi di reazione — che modificano profondamente la relazione tra corpo e spazio urbano.

Per il corpo anziano, molti degli spazi che la fenomenologia standard descrive come "liminali" diventano anche fisicamente pericolosi: la rampa del parcheggio sotterraneo, il pavimento scivoloso del corridoio di un edificio pubblico, la scarsa illuminazione di un sottopassaggio. Questa trasformazione della liminalità in pericolo concreto rivela come la categoria dello spazio liminale sia implicitamente modellata sull'esperienza di un corpo giovane e capace, per cui la sospensione dello schema corporeo ordinario è un'esperienza di intensificazione percettiva piuttosto che di vulnerabilità aumentata.

Ma il corpo anziano porta con sé anche una forma di fenomenologia degli spazi liminali che il corpo giovane non possiede: la stratificazione della memoria. Agli anziani che rientrano in luoghi frequentati per decenni — il corridoio di un ospedale che hanno percorso centinaia di volte, la stazione di una città che non visitavano da vent'anni — lo spazio si presenta come sedimentazione di esperienze passate, come archivio incarnato di storie personali che il corpo porta con sé anche quando la memoria episodica esplicita ha cominciato a sfaldarsi. Marcel Proust aveva colto questo fenomeno nella sua forma più intensa con la *madeleine*; ma la vita quotidiana degli anziani è ricca di versioni più modeste di questo stesso meccanismo, in cui la soglia fisica di un luogo diventa soglia temporale tra il presente e decenni di passato vissuto.

IX. Corpo, identità e soglia: la sospensione del sé nell'in-between

Le analisi condotte in questo capitolo convergono verso una tesi che si può ora formulare con maggiore precisione: gli spazi liminali urbani producono, nel corpo che li attraversa, una modificazione temporanea del senso di sé. Questa modificazione non è necessariamente drammatica né sempre pienamente consapevole: è spesso sottile, parziale, transitoria. Ma è reale e significativa.

Il senso di sé che ordinariamente ci portiamo appresso — quella continuità di esperienza e di identità che ci permette di sentirci "la stessa persona" che era lì ieri e che sarà qui domani — è, dal punto di vista fenomenologico, un costrutto instabile

che richiede un lavoro continuo di manutenzione. Erving Goffman aveva mostrato, nella sua analisi della vita quotidiana come performance, che l'identità sociale è qualcosa che si costruisce e si negozia momento per momento nell'interazione con gli altri. Gli spazi liminali, nella misura in cui sospendono le strutture di aspettativa e di rispecchiamento, sospendono con esse anche una parte del lavoro ordinario di costruzione dell'identità.

Questa sospensione dell'identità ordinaria è esattamente ciò che Turner aveva descritto come il nucleo trasformativo della fase liminale nel rito di passaggio. In quello che avevamo chiamato il *liminale*, il neofita è temporaneamente *nessuno*: ha abbandonato l'identità precedente e non ha ancora acquisito quella nuova. Negli spazi liminali urbani contemporanei, questa struttura si ripresenta in forma secolarizzata e frammentata: l'esperienza individuale e non istituzionalizzata di una sospensione momentanea del sé ordinario.

Il filosofo Paul Ricoeur, nella sua distinzione tra *idem-identity* (l'identità della cosa stessa, la sua continuità nel tempo) e *ipse-identity* (l'identità di chi è autore delle proprie azioni, capace di mantenere promesse e di rispondere di sé), offre uno strumento concettuale aggiuntivo per pensare questa sospensione. Negli spazi liminali, è soprattutto l'idem-identity a essere messa in questione: la continuità narrativa del sé, la storia che ci raccontiamo di chi siamo, vacilla temporaneamente. Ma l'ipse-identity — la capacità di rispondere di sé, di agire — non scompare: anzi, in certi casi si manifesta con maggiore intensità proprio perché liberata dai copioni narrativi ordinari. Questo è uno dei motivi per cui certi artisti, certi ricercatori, certi pensatori cercano deliberatamente gli spazi liminali come condizione del proprio lavoro creativo: in questi spazi, il sé narrativo si assottiglia abbastanza da permettere forme di attenzione e di azione che altrove sarebbero soppresse dalla pressione conformista dell'identità ordinaria.

X. La fenomenologia dell'attraversamento: inizio, soggiorno, uscita

La struttura tripartita di van Gennep — separazione, liminalità, aggregazione — trova una corrispondenza diretta nella fenomenologia dell'attraversamento degli spazi liminali fisici. Ogni spazio liminale ha, per chi lo vive come tale e non semplicemente come spazio funzionale, una struttura in tre momenti che vale la pena descrivere nella sua specificità esperienziale.

L'*ingresso* nello spazio liminale è il momento della separazione dallo spazio ordinario, e ha spesso una qualità di soglia percepibile anche fisicamente. Il passaggio attraverso la porta a vetri di un grande ospedale, la discesa nella rampa di un parcheggio, l'attraversamento del tornello di accesso a un cantiere, il varcamento del limite tra la città codificata e la zona industriale dismessa: tutti questi momenti producono una

qualità di sospensione, un'esitazione corporea quasi impercettibile, che corrisponde alla percezione preriflessiva di una discontinuità nello spazio.

Il *soggiorno* nello spazio liminale è la fase centrale — quella che nei capitoli precedenti abbiamo analizzato in dettaglio dal punto di vista sensoriale e affettivo. È il momento in cui il corpo deve costruire un'ecologia percettiva nuova, adattarsi alle qualità specifiche dell'ambiente, negoziare tra lo schema corporeo ordinario e la sospensione che lo spazio produce.

L'*uscita* dallo spazio liminale è il momento dell'aggregazione — e spesso il meno analizzato. Come si torna al mondo ordinario dopo un'esperienza di soglia? La risposta dipende molto dalla profondità e dalla durata dell'immersione. In certi casi — il brevissimo attraversamento di un corridoio — l'uscita è quasi automatica e il ritorno allo schema corporeo ordinario è immediato. In altri casi — la lunga camminata in un terrain vague, la notte trascorsa in un luogo di soglia, l'esperienza di un rave che dura fino all'alba — il ritorno richiede un tempo di transizione che non è diverso, strutturalmente, da quello che van Gennep chiamava la fase di aggregazione: un momento in cui il sé che è stato in soglia si reintegra, fatica, con il sé ordinario.

Questa struttura dell'attraversamento non è soltanto una descrizione fenomenologica: ha implicazioni per la comprensione di perché certi spazi liminali vengano cercati deliberatamente come esperienze trasformative. La tradizione dei pellegrinaggi — che è fondamentalmente un'esperienza di lunga durata nella soglia — aveva istituzionalizzato questa struttura. La tradizione del viaggio come categoria culturale moderna ne è una versione secolarizzata. E le pratiche contemporanee di ricerca degli spazi liminali — dall'urban exploration al wandering artistico — ne sono l'ultima incarnazione, che cerca nel paesaggio urbano il tipo di esperienza trasformativa che le culture tradizionali trovavano nel pellegrinaggio o nel rito di passaggio.

Capitolo Quarto

Sociabilità Clandestine: Comunità, Rituale e Resistenza nei Luoghi dell'In-Between

---

I. La comunità impossibile e il suo luogo

Nella tradizione del pensiero politico e sociale moderno, la comunità è stata pensata prevalentemente come un fenomeno di prossimità, di radicamento, di condivisione stabile nel tempo di un territorio, di un linguaggio, di un destino. Dalla *Gemeinschaft* di Tönnies fino alle teorie comunitariste contemporanee di Alasdair MacIntyre e Charles

Taylor, il pensiero sulla comunità ha spesso oscillato tra la nostalgia per forme di vita collettiva ritenute perdute e la ricerca di fondamenti normativi su cui costruire nuove solidarietà.

Gli spazi liminali sfidano questa concezione della comunità alle sue fondamenta. Le forme di vita collettiva che vi emergono non hanno nulla della permanenza e della sedimentazione che il pensiero comunitarista richiede: sono effimere, contingenti, spesso anonime. Eppure esse *sono* comunità nel senso più profondo del termine: producono riconoscimento reciproco, solidarietà pratica, rituali condivisi, senso di appartenenza.

È qui che il contributo di Jean-Luc Nancy, con la sua elaborazione della *communauté désœuvrée* — la comunità inoperosa — si rivela di straordinaria pertinenza. Nancy, in dialogo critico con la tradizione comunitarista e con il pensiero di Georges Bataille sul rapporto tra comunità ed eccesso, propone di pensare la comunità non come sostanza ma come evento, non come presenza piena ma come esposizione reciproca dei singolari l'uno all'altro. La comunità, in questa prospettiva, non è qualcosa che si *ha* o che si *è*: è qualcosa che *accade*, nel momento dell'incontro, della condivisione, del riconoscimento che sempre precede e sempre supera qualsiasi identificazione stabile.

Va aggiunto al quadro nancyano il contributo di Roberto Esposito, che ha sviluppato una filosofia della comunità radicata nel concetto di *munus* — il dono, l'obbligo, la carica — come elemento originario della vita in comune. La comunità, per Esposito, non è un possesso ma una mancanza: ciò che tiene insieme gli individui non è la condivisione di qualcosa, ma la condivisione di un vuoto, di una mancanza che non può essere colmata da nessuna identità piena. Questa intuizione si applica con forza alle comunità che si formano negli spazi liminali: sono comunità del vuoto, che nascono non nonostante la precarietà e l'incompletezza della loro condizione, ma grazie ad essa. Il terrain vague, il sottopasso, la fabbrica dismessa sono luoghi in cui la mancanza — di struttura, di funzione, di identità — diventa paradossalmente il fondamento di forme di vita collettiva che gli spazi pieni non consentono.

II. I senzatetto e le geografie della sopravvivenza: comunità nell'abbandono

La letteratura sociologica e antropologica sulla *homeless experience* ha documentato con ricchezza crescente come la mancanza di alloggio non produca soltanto privazione materiale ma anche, e forse più radicalmente, una forma di esclusione spaziale sistematica: l'impossibilità di occupare legittimamente qualsiasi luogo della città.

Il sociologo David Snow e il suo collaboratore Leon Anderson, nel loro studio etnografico *Down on Their Luck: A Study of Homeless Street People*, avevano documentato già negli anni Ottanta come le comunità di senzatetto nei loro spazi di insediamento

liminale sviluppassero istituzioni informali di straordinaria sofisticazione: sistemi di divisione del lavoro, norme di reciprocità, rituali di accoglienza degli arrivati e di commiato dei partenti, gerarchie di anzianità e di rispetto basate su criteri propri.

Non va però ignorata la violenza che questi spazi ospitano. Le comunità liminali dei senzatetto sono anche luoghi di prevaricazione, di sfruttamento, di riproduzione di gerarchie di genere e di forza fisica particolarmente crudeli perché prive di qualsiasi contrappeso istituzionale. La vulnerabilità delle donne senzatetto negli spazi liminali urbani è documentata con dati allarmanti in pressoché ogni contesto metropolitano del mondo.

Un aspetto che la letteratura sociologica sul *homelessness* ha solo parzialmente esplorato riguarda la dimensione *cognitiva* e *narrativa* dell'abitare gli spazi liminali. Mitchell Duneier, nel suo studio etnografico *Sidewalk* (1999), aveva mostrato come i venditori ambulanti e i senzatetto che occupano i marciapiedi di Greenwich Village sviluppassero conoscenze topografiche del proprio territorio di elezione di straordinaria finezza: sapevano dove il sole riscaldava il marciapiede per più ore, dove la polizia raramente pattugliava, dove i residenti erano più propensi a un saluto, dove i flussi di pedoni crelavano opportunità di scambio. Questa conoscenza locale — che Duneier chiama "sapere topografico" — è una forma di competenza spaziale che la vita negli spazi liminali produce e richiede, e che ha una sua dignità cognitiva irriducibile alla definizione di degrado o di emarginazione.

Un secondo aspetto poco esplorato riguarda la dimensione *estetica* degli insediamenti informali negli spazi liminali. Gli studi dell'architetto argentino Teddy Cruz sugli insediamenti informali al confine tra Tijuana e San Diego, o quelli dell'urbanista brasiliana Raquel Rolnik sulle *favelas* carioca, mostrano come le popolazioni che abitano gli spazi liminali sviluppino non soltanto strategie di sopravvivenza ma anche una *cultura materiale* e una *estetica del provisorio* di grande ricchezza. Le decorazioni degli spazi di abitazione informale, la personalizzazione degli oggetti di riuso, l'organizzazione degli interni di baracche e rifugi: tutto questo testimonia una volontà di abitare che non si lascia ridurre alla pura necessità, ma che esprime una rivendicazione di dignità estetica e di appartenenza allo spazio anche da parte di chi ne è formalmente escluso.

III. Subculture notturne e rituali di appartenenza: il club, il rave, il cerchio

Se i senzatetto abitano gli spazi liminali per necessità, le subculture giovanili notturne li scelgono con una deliberatezza che merita analisi. La scena dei rave illegali degli anni Novanta nel Regno Unito — negli hangar abbandonati, nei capannoni industriali dismessi — è uno degli esempi più studiati e più teoricamente fecondi di questa pratica deliberata di occupazione liminale. Sarah Thornton, nel suo studio

fondamentale *Club Cultures*, aveva analizzato come la scena rave costruisse la propria identità non soltanto attraverso la musica, le droghe e il ballo, ma anche e in modo cruciale attraverso la *topografia* degli eventi: l'illegittimità del luogo era parte costitutiva del significato culturale dell'esperienza.

L'occupazione degli spazi liminali da parte delle subculture notturne segue la logica turneriana della *communitas*: la soglia fisica — il capannone abbandonato, la fabbrica dismessa — funziona come correlativo materiale della soglia identitaria e sociale che il rave intende costruire. La musica ad alto volume, la durata prolungata della danza, l'uso di sostanze psicoattive, la buia irregolarità dello spazio contribuiscono a produrre quello stato di *liminality* in cui il sé ordinario si dissolve temporaneamente nella corrente collettiva.

Dick Hebdige, nel suo classico studio *Subculture: The Meaning of Style*, aveva analizzato come le subculture giovanili elaborino i propri stili come forme di resistenza simbolica all'ordine dominante. La scelta degli spazi liminali come luoghi di pratica subcultuale è, da questa prospettiva, anch'essa un gesto di resistenza simbolica: occupare uno spazio che la città ufficiale ha dimenticato o abbandonato è un atto di riappropriazione dello spazio urbano che sfida la logica della proprietà e del controllo.

Va aggiunto che la questione del corpo nella cultura rave è inseparabile da quella dello spazio liminale. Simon Reynolds, nel suo monumentale *Energy Flash: A Journey Through Rave Music and Dance Culture* (1998), ha documentato come la cultura rave non fosse soltanto una pratica musicale ma una tecnica corporea elaborata: la danza protratta per ore in uno spazio chiuso, caldo, sonicamente saturo produce stati fisici e psicologici che i partecipanti descrivono come radicalmente alternativi rispetto alla coscienza ordinaria. Questi stati — che la ricerca psicologica associa a una combinazione di iperventilazione, esaurimento muscolare, stimolazione sensoriale intensa e, in molti casi, effetti farmacologici delle sostanze usate — hanno una struttura precisa che corrisponde a ciò che il neuroscienziato Andrew Newberg chiama "stati del cervello unitario": stati in cui i confini del sé si assottigliano, in cui la distinzione tra il soggetto e il gruppo si riduce, in cui l'esperienza della propria corporeità cambia qualitativamente. La scelta degli spazi liminali per questa pratica non è, quindi, soltanto simbolica: è funzionale alla produzione di questi stati corporei specifici, che richiedono ambienti acusticamente isolati, visivamente discontinui, topograficamente irregolari — precisamente le caratteristiche che definiscono il capannone industriale dismesso, l'hangar abbandonato, il sottoponte notturno.

Più recentemente, la scena *voga ball* e *drag scene* nelle metropoli nordamericane ha prodotto un'altra forma di appropriazione liminale dello spazio che merita attenzione. Nata nelle comunità afroamericane e latinoamericane di New York negli anni Settanta, questa cultura — che alterna competizioni di danza, sfilate in costume e pratiche rituali di costruzione della famiglia queer — ha storicamente occupato spazi liminali: i magazzini di Harlem, i parcheggi del Lower East Side, le sale di ricevimento in disuso di Brooklyn. La scelta di questi spazi non era soltanto dettata dalla necessità

economica: rifletteva anche una logica precisa di costruzione di sicurezza attraverso l'invisibilità — la consapevolezza che certi tipi di vita e di espressione identitaria non erano tollerabili nei circuiti ufficiali della città, e che la soglia offriva la sola libertà disponibile.

IV. L'economia informale e i suoi spazi: mercati grigi, reti di scambio, solidarietà extralegale

L'economia informale — introdotta dall'antropologo Keith Hart nel suo studio del 1973 sulle economie urbane in Ghana — designa quella vasta area di attività economiche che non sono registrate, non regolate, non tassate, non pienamente riconosciute dall'economia ufficiale, ma che costituiscono in molte parti del mondo una quota determinante del PIL reale.

Gli spazi liminali urbani sono la geografia naturale dell'economia informale. Non per una semplice logica di nascondimento, ma per una ragione più profonda: l'economia informale e gli spazi liminali condividono la stessa relazione con l'ordine normativo della città. Entrambi esistono negli interstizi del sistema, negli spazi che la regolazione formale non è riuscita o non ha voluto raggiungere; entrambi producono forme di organizzazione sociale che non corrispondono ai modelli previsti dalle istituzioni ufficiali.

Alejandro Portes e Manuel Castells, nel loro lavoro comparativo sulle economie informali urbane in diversi contesti del mondo, avevano mostrato come queste reti economiche extralegali siano profondamente intrecciate con reti di solidarietà etnica, familiare e di quartiere. Nei contesti migratori in particolare — e la condizione migrante è forse la condizione liminale per eccellenza — gli spazi liminali diventano spazi di costruzione di comunità economiche e culturali che svolgono funzioni essenziali di integrazione sociale in assenza di qualsiasi supporto istituzionale.

Un aspetto di questa economia informale degli spazi liminali che merita approfondimento riguarda la sua dimensione *temporale*. Le economie informali degli spazi liminali tendono a essere economie di brevissima durata: mercatini che si installano e smontano in ore, scambi che si concludono in pochi minuti, reti di servizi che si attivano e disattivano in funzione di contingenze imprevedibili. Questa economia dell'effimero — che Zygmunt Bauman avrebbe chiamato "economia liquida" — è in contraddizione con la logica di pianificazione e di accumulo dell'economia formale, ma segue una sua razionalità interna di adattamento rapido alle condizioni mutevoli dell'ambiente urbano. Le pratiche di street food nelle zone di risulta tra edifici, i mercati dell'usato nei parcheggi dismessi, i servizi informali di riparazione e di cura nei cortili delle periferie di immigrazione: tutte queste attività hanno sviluppato una logistica di straordinaria efficienza che si adatta in tempo reale alle opportunità e ai vincoli che il territorio liminale offre.

Hernando de Soto, nel suo *The Mystery of Capital*, aveva mostrato come le comunità informali sviluppino forme di contratto sociale non scritto di straordinaria complessità, basate sulla reputazione, sulla reciprocità e sulla sanzione comunitaria piuttosto che sul ricorso all'apparato legale formale. Queste forme di contratto non scritto trovano nei luoghi liminali il loro spazio di negoziazione e di applicazione: il mercato del sottopasso ha i propri codici di condotta, le proprie sanzioni per chi non rispetta i patti, i propri rituali di costruzione della fiducia.

V. Il rituale urbano secolare: cerimonie informali negli spazi della soglia

Una delle intuizioni più fertili di Turner era che il liminale non scompare nelle società moderne ma si trasforma, si secolarizza, si frammenta in una molteplicità di pratiche culturali che ne conservano la struttura profonda. Questa intuizione guida la riflessione che segue: esistono, negli spazi liminali urbani, pratiche che hanno la struttura del rituale senza averne il nome, che producono effetti di trasformazione identitaria e di costruzione comunitaria senza essere riconosciute come rituali nel senso istituzionale del termine.

La pratica del graffiti writing è uno degli esempi più sistematicamente studiati di questo tipo di ritualità secolare. Il graffito non è soltanto un segno grafico su una superficie: è il prodotto di una pratica rituale complessa che coinvolge la preparazione, l'esecuzione in condizioni di rischio e illegalità, e la contemplazione del risultato — l'iscrizione permanente nel tessuto urbano di un segno che rivendica la presenza del writer in uno spazio che formalmente non gli appartiene. Jeff Ferrell, nel suo studio etnografico *Crimes of Style*, aveva mostrato come la scena del writing americano avesse sviluppato, intorno a questi atti, un'intera cultura con le proprie gerarchie di competenza, i propri sistemi di riconoscimento e di reputazione.

L'antropologa Catherine Bell, nella sua teoria del rituale elaborata in *Ritual Theory, Ritual Practice*, aveva mostrato come il rituale sia un mezzo per produrre soggetti sociali, per formare corpi che sanno come agire in certe situazioni senza bisogno di rifletterci. I rituali urbani informali che si svolgono negli spazi liminali producono esattamente questo tipo di soggettività: corpi che sanno come comportarsi in una *jam* di graffiti, come negoziare spazio in un raduno di auto modificate, come partecipare a un rave clandestino.

Un tipo di ritualità liminale meno studiato ma di grande interesse è quello dei *walkabout* e dei *déambulations* collettivi che certi gruppi urbani praticano sistematicamente. Le passeggiate organizzate dai gruppi di *urban exploration*, le derive dei gruppi situazionisti contemporanei, le camminate notturne dei collettivi di *night photography*: tutte queste pratiche hanno la struttura del pellegrinaggio secolarizzato — lo spostamento collettivo attraverso spazi non ordinari come mezzo di costruzione

comunitaria e di produzione di significato. Il gruppo che si muove insieme attraverso un capannone abbandonato, che condivide l'esperienza sensoriale di uno spazio normalmente inaccessibile, che produce insieme un archivio fotografico o sonoro di luoghi destinati a scomparire: questo gruppo vive una forma di communitas nel senso preciso di Turner, una solidarietà che nasce dalla condivisione di un'esperienza liminale e che si dissolve — in parte — quando si torna ai percorsi ordinari.

VI. L'infanzia e gli spazi liminali: territori del gioco e dell'iniziazione urbana

Una dimensione quasi completamente assente nella letteratura sugli spazi liminali urbani riguarda il rapporto specifico dell'infanzia con questi luoghi. Eppure i bambini hanno da sempre avuto con gli spazi liminali — gli scantinati, i sottoscala, i terreni incolti ai bordi della città, le zone industriali abbandonate alla periferia urbana — una relazione privilegiata che la teoria sociale fatica a pensare adeguatamente.

Il geografo Roger Hart, nel suo studio classico *Children's Experience of Place* (1979), aveva mostrato attraverso un'indagine etnografica prolungata come i bambini di una comunità rurale americana costruissero delle "geografie del raggio d'azione" — mappe mentali dei territori che potevano liberamente esplorare — in cui i luoghi liminali occupavano una posizione di speciale significato. I terreni incolti, le cave abbandonate, i bordi dei boschi: questi luoghi di soglia erano per i bambini gli spazi preferenziali del gioco non strutturato, dell'esplorazione autonoma, dell'elaborazione collettiva di narrazioni e di rituali propri.

Nel contesto urbano contemporaneo, la graduale riduzione degli spazi di gioco libero accessibili ai bambini — effetto combinato dell'intensificazione della sorveglianza genitoriale, della privatizzazione degli spazi pubblici, della saturazione funzionale del territorio urbano — ha drasticamente limitato l'accesso dei bambini agli spazi liminali. Questa limitazione ha conseguenze che vanno ben oltre il semplice svago: come mostra la ricerca di Peter Gray sullo sviluppo cognitivo e emotivo attraverso il gioco libero, l'esplorazione di spazi non strutturati è essenziale per lo sviluppo dell'autonomia, della tolleranza al rischio, della capacità di elaborare l'ambiguità che caratterizzano la maturità psicologica adulta. La sparizione degli spazi liminali dall'infanzia urbana contemporanea è, in questo senso, non soltanto una perdita estetica ma una perdita sviluppale con conseguenze antropologiche di lungo periodo.

Il rapporto dei bambini con gli spazi liminali ha anche una dimensione iniziatica che il pensiero antropologico non ha abbastanza sviluppato in relazione al contesto urbano. Le bande giovanili urbane — nel senso originale di gruppo di pari che esplora insieme il territorio, non nel senso criminologico del termine — hanno storicamente usato i luoghi liminali come spazi di prova, di separazione dal controllo adulto, di costruzione di un'identità collettiva propria. Le cantine, i sottoscala, i terreni abbandonati, i tetti

inaccessibili: questi luoghi sono stati, e in parte continuano a essere, gli spazi dell'iniziazione informale all'adolescenza urbana — quei luoghi in cui le regole del mondo adulto non arrivano completamente, in cui si sperimenta la propria capacità di stare nel rischio, nell'oscurità, nell'indeterminazione.

VII. Resistenza e risignificazione: lo spazio liminale come politica del possibile

La riflessione sulle comunità e sulle pratiche che abitano gli spazi liminali non può esimersi dall'affrontare la questione politica nella sua forma più diretta: queste pratiche costituiscono forme di resistenza all'ordine urbano dominante?

James Scott, in *Domination and the Arts of Resistance*, ha proposto la nozione di *infrapolitica* per designare le forme di resistenza quotidiana che operano al di sotto della soglia della visibilità politica ufficiale: il sabotaggio lento, la finzione compiacente, la fuga, l'occupazione tacita di spazi interdetti. Luc Boltanski e Pierre Bourdieu hanno messo in guardia dal romanticizzare le pratiche quotidiane dei dominati come resistenza, quando spesso si tratta semplicemente di adattamento, di riproduzione dell'ordine esistente.

Questa tensione teorica si ripresenta con grande nitidezza nel caso degli spazi liminali. Da un lato, è difficile negare che l'occupazione informale di spazi non previsti, la costruzione di comunità in luoghi che il sistema urbano vuole vuoti, la produzione di culture e di economie proprie al di fuori dei circuiti codificati abbiano una dimensione di resistenza simbolica — e talvolta anche materiale — all'ordine dominante. Dall'altro, bisogna riconoscere che molte di queste pratiche non minacciano strutturalmente l'ordine che le circonda, e che talvolta ne diventano — consapevolmente o meno — uno strumento di riproduzione.

Il processo della *gentrification* segue spesso le tracce delle subculture creative che quelle aree avevano occupato per prime: gli artisti, i musicisti, i giovani creativi che si insediano negli spazi industriali dismessi e li trasformano in laboratori culturali finiscono paradossalmente per aumentare il valore simbolico ed economico di quelle aree, rendendole appetibili per il capitale immobiliare che poi li espelle a sua volta. Questo processo — documentato da Sharon Zukin a New York, da Christoph Twickel ad Amburgo, da Roberto Saviano a Napoli — mostra come la resistenza culturale negli spazi liminali possa essere, pur nella sua autenticità, un primo atto di un processo di riqualificazione che alla fine si rivela contro gli interessi dei suoi protagonisti.

Va aggiunto a questa analisi una considerazione sulla differenza tra resistenza *tattica* e resistenza *strategica* nel contesto specifico degli spazi liminali. La prima è quella che abbiamo incontrato nei capitoli precedenti: l'occupazione informale, il riuso non

previsto, la risignificazione culturale del luogo. La seconda è quella di cui quasi nessuno parla ma che è forse la più significativa politicamente: la *difesa organizzata* degli spazi liminali contro i processi di chiusura e di riqualificazione. Questa difesa organizzata — che ha assunto forme diverse in contesti diversi, dai comitati di quartiere che si oppongono alla trasformazione di un terrain vague in parcheggio privato, alle occupazioni formali di edifici abbandonati da parte di collettivi di attivisti, alle campagne legali per la tutela di certi spazi liminali come beni comuni — è la forma più esplicita di politica della soglia, quella in cui la posta in gioco del conflitto diventa visibile e il liminale smette di essere semplicemente il luogo di pratiche clandestine per diventare l'oggetto esplicito di una rivendicazione collettiva.

VIII. La rete e il nodo: reti sociali invisibili negli spazi liminali

Una delle trasformazioni più significative prodotte dalla diffusione degli smartphone e dei social media riguarda il modo in cui le comunità degli spazi liminali si organizzano e si connettono. Le reti sociali digitali hanno radicalmente modificato la fenomenologia delle sociabilità liminali — non eliminandole, ma aggiungendo a esse una dimensione di coordinamento e di visibilità che prima non esisteva.

I gruppi di urban explorers coordinano le proprie spedizioni attraverso forum online e canali Telegram. Le comunità di senzatetto nelle grandi città si avvisano reciprocamente via WhatsApp sulle condizioni di certi rifugi liminali, sui movimenti della polizia, sulle opportunità di pasti e di servizi. Le reti della movida notturna illegale si attivano e si disattivano in tempo reale attraverso messaggi cifrati. Queste reti digitali non sostituiscono le sociabilità fisiche negli spazi liminali: le amplificano, le estendono nello spazio e nel tempo, le dotano di una memoria collettiva che prima mancava.

Manuel Castells, nella sua teoria della "network society", aveva mostrato come il potere nelle società contemporanee si eserciti sempre più attraverso il controllo delle reti di comunicazione piuttosto che attraverso il controllo dei territori fisici. Le comunità liminali che si organizzano attraverso le reti digitali costituiscono, in questa prospettiva, una forma di contropotere reticolare che sfida la logica del controllo territoriale: la polizia può sgomberare un sottopasso, ma non può bloccare il gruppo Telegram che ha già comunicato il prossimo punto di ritrovo. Questa mobilità reticolare delle sociabilità liminali — la capacità di spostarsi rapidamente da uno spazio fisico all'altro seguendo le opportunità che di volta in volta si aprono — è forse la forma più contemporanea di quella infrapolitica scottiana che abbiamo incontrato in precedenza.

IX. La topografia dell'incontro impossibile: quando la soglia fa incontrare mondi separati

Uno degli aspetti più sorprendenti e più politicamente significativi della vita sociale negli spazi liminali è la frequenza con cui vi si producono incontri tra mondi sociali che la città codificata mantiene rigorosamente separati. La segregazione urbana — su base di classe, di razza, di etnia, di genere, di orientamento sessuale — è un fenomeno che le città moderne riproducono con una sistematicità impressionante.

Gli spazi liminali turbano questa logica di separazione per le stesse ragioni strutturali che li rendono spazi di comunità effimera. La riduzione del controllo sociale, la sospensione delle norme di presentazione di sé ordinarie, la condivisione di una condizione di in-between che trasversalmente accomuna soggetti altrimenti molto diversi: tutto ciò crea condizioni per incontri che la topografia segregata della città ordinaria renderebbe improbabili o impossibili.

Richard Sennett, nel suo lungo percorso intellettuale dedicato alla cultura pubblica urbana — da *The Fall of Public Man* a *Building and Dwelling* — ha sostenuto con costanza che la capacità di incontrare l'alterità, di sostenere l'imbarazzo e l'incertezza del contatto con chi non ci assomiglia, è una competenza civile fondamentale che le città devono coltivare attivamente per non degenerare in enclavi di omogeneità difensiva.

Va aggiunto che questa competenza civile dell'incontro con l'alterità non è un dato naturale né una semplice conseguenza della prossimità fisica. Il sociologo americano Stanley Milgram aveva già documentato negli anni Sessanta come la vita nelle grandi metropoli producesse, come risposta adattiva all'eccesso di stimoli, una forma di *overload* percettivo che si traduce in indifferenza verso gli estranei — quella *Blasiertheit* che Simmel aveva descritto come il carattere fondamentale dell'atteggiamento metropolitano. Questa indifferenza non è assenza di percezione: è una strategia di filtraggio che permette di navigare la complessità urbana senza esserne sopraffatti. Il problema è che questa strategia tende a diventare difensiva e segregativa: si filtrano non soltanto gli stimoli eccessivi ma anche le persone che non appartengono al proprio milieu sociale.

Gli spazi liminali producono le condizioni in cui questa strategia di filtraggio si allenta, perché la situazione stessa — la dimensione di soglia condivisa, la comune esposizione a un ambiente non ordinario — crea una base di communitas che bypassa i filtri abituali. Quando il professionista e il senzatetto si trovano entrambi esposti alle stesse condizioni di un parcheggio sotterraneo alle tre di notte, quando il turista e il lavoratore migrante aspettano insieme l'unico treno notturno in una stazione di provincia, i filtri sociali ordinari si assottigliano abbastanza da rendere possibile — anche se non automatico — un riconoscimento reciproco che la vita urbana ordinaria non favorirebbe.

X. Il lutto collettivo e gli spazi liminali improvvisati

Un tipo di sociabilità liminale che la ricerca teorica ha solo recentemente cominciato ad analizzare sistematicamente è quello che nasce intorno ai luoghi di morte violenta o di trauma collettivo. I santuari improvvisati che compaiono sui marciapiedi dopo incidenti stradali mortali, i memoriali spontanei che si moltiplicano sui muri di un quartiere dopo un omicidio, le candele e i fiori che si depositano all'entrata di un edificio dove si è consumata una tragedia: questi luoghi liminali improvvisati hanno una struttura rituale precisa che vale la pena analizzare.

L'antropologa Sylvia Grider, che ha dedicato importanti ricerche ai memoriali spontanei americani, ha mostrato come questi luoghi condividano caratteristiche strutturali precise indipendentemente dalla specificità culturale o religiosa di chi li crea: la scelta del luogo esatto della morte come centro del memoriale, la deposizione di oggetti carichi di significato personale o simbolico, la creazione di una zona di silenzio e di rispetto intorno allo spazio, la pratica di raccogliersi intorno a esso in momenti ricorrenti.

Questi memoriali improvvisati sono spazi liminali nel senso più letterale del termine: sono zone di transizione tra il mondo dei vivi e quello dei morti, tra il passato (il momento della tragedia) e il presente (il tempo dell'elaborazione del lutto), tra la vita privata (il dolore personale) e la vita pubblica (la condivisione collettiva di quel dolore). La loro collocazione — quasi sempre in uno spazio pubblico, un marciapiede, un angolo di strada, un muro — li rende accessibili alla comunità intera e trasforma il lutto privato in evento sociale.

La sociabilità che si produce intorno a questi spazi è di un tipo che nessun'altra situazione urbana produce: vi si raccolgono persone che non si conoscevano, che non si incontreranno mai altrove, unite da niente di più che la vicinanza fisica al luogo e dalla condivisione silenziosa di un sentimento di perdita. È una communitas nel senso più radicale di Nancy: una comunità della finitudine, del riconoscimento della propria vulnerabilità condivisa, che non produce alcuna identità collettiva permanente ma che nell'istante della sua esistenza ha la qualità di un legame autentico.

Capitolo Quinto

Memoria, Trauma e Deposito: Lo Spazio Liminale come Archivio Involontario

---

I. Il problema della memoria spaziale: tra mnemoniche classiche e teoria contemporanea

Nella tradizione retorica classica, la memoria era concepita come un'architettura immaginaria. L'*ars memorativa*, sistematizzata da Cicerone nel *De Oratore* e poi nel testo anonimo dell'*Ad Herennium*, insegnava che per ricordare un discorso o un insieme di informazioni complesse bisognava costruire nella mente un edificio immaginario — il cosiddetto *locus memoriae* — e depositare in ciascuno dei suoi spazi uno degli elementi da ricordare. Frances Yates, nella sua monumentale *The Art of Memory*, ha mostrato come questa pratica abbia attraversato l'intera storia intellettuale europea dall'antichità all'età moderna.

Ciò che questa tradizione presupponeva è una connessione profonda e strutturale tra lo spazio e la memoria. Non si tratta semplicemente del fatto che i luoghi possono evocare ricordi: si tratta di qualcosa di più radicale: la struttura stessa dello spazio — la sua disposizione, le sue proporzioni, la sequenza dei suoi ambienti — è omologa alla struttura della memoria, e questa omologia non è metaforica ma funzionale.

Le neuroscienze cognitive degli ultimi tre decenni hanno fornito a questa intuizione antica una base empirica di sorprendente solidità. La scoperta dei neuroni di posizione nell'ippocampo da parte di John O'Keefe negli anni Settanta — per cui il Nobel è stato assegnato nel 2014 — e dei successivi sviluppi sulla natura delle mappe cognitive neurali ha mostrato che il cervello umano utilizza le stesse strutture neurali per la navigazione spaziale e per la codifica della memoria episodica. L'ippocampo, che è la struttura cerebrale centrale per la formazione di nuovi ricordi, è anche il luogo in cui si costruiscono le rappresentazioni spaziali del mondo. Questa sovrapposizione suggerisce che la memoria, nella sua architettura neurale più profonda, sia intrinsecamente spaziale — che ricordare sia sempre, in qualche misura, un atto di navigazione in un paesaggio interiore.

Da questa prospettiva neuroscientifica e filosofica convergente, gli spazi liminali assumono un rilievo del tutto particolare nella teoria della memoria urbana. Se lo spazio è un supporto privilegiato della memoria, allora gli spazi liminali, con la loro caratteristica di essere al di fuori dei circuiti della memoria ufficiale e istituzionale, diventano archivi di un tipo molto speciale: archivi involontari, non curati, non selezionati, non ordinati secondo nessuna logica di conservazione deliberata, ma proprio per questo capaci di conservare ciò che gli archivi ufficiali tendono a escludere.

II. Benjamin e la memoria involontaria degli spazi: il Passagen-Werk come metodo

Il pensiero di Walter Benjamin torna qui in una posizione di centralità: nessun altro pensatore del XX secolo ha riflettuto con la stessa profondità sul nesso tra spazio, memoria e storia nelle città moderne.

Benjamin aveva tratto il concetto di *memoria involontaria* da Proust — precisamente dall'episodio della madeleine nella *Recherche*, in cui il sapore di un dolce inzuppato nel tè risveglia nel narratore non un ricordo volontario e ordinato, ma un'intera struttura di sensazioni, di atmosfere, di vissuti che la coscienza diurna aveva sepolto. Benjamin estende questa intuizione proustiana dalla psiche individuale alla topografia fisica delle città: certi luoghi urbani — e in particolare certi spazi liminali, residuali, dimenticati — risveglierebbero la memoria collettiva attraverso le loro qualità materiali e atmosferiche.

Questo è il senso profondo del metodo delle *Passagen*: camminando nelle gallerie commerciali parigine che sopravvivono come fossili di un'era precedente nel tessuto della Parigi moderna, Benjamin non cerca di ricostruire intellettualmente la storia del XIX secolo attraverso documenti d'archivio; cerca di far emergere quella storia come *esperienza*, di lasciare che lo spazio fisico delle gallerie trasporti, attraverso le sue superfici e la sua qualità luminosa peculiare, il sogno collettivo che vi si era depositato.

Questa metodologia implica una teoria della temporalità storica radicalmente diversa da quella dell'*Historismus* ottocentesco. La storia, per Benjamin, è un campo di forze in cui certi frammenti del passato irrompono nel presente con tutta la loro potenza non esaurita, le loro promesse disattese. Gli spazi liminali sono i punti della città in cui il passato è meno rimosso, meno ricodificato, meno trasformato in patrimonio addomesticato, e dove può quindi ripresentarsi con la sua carica originaria.

Va aggiunto che il metodo benjaminiano delle *Passagen* ha un rapporto non casuale con la pratica della *flânerie*, che Benjamin aveva ereditato da Baudelaire ma aveva radicalmente trasformato. Il *flâneur* baudelairiano era un osservatore distaccato della modernità urbana, un consumatore estetizzante dello spettacolo della città. Il *flâneur* benjaminiano è invece qualcosa di più attivo e di più pericoloso: è un soggetto che si immerge negli strati temporali della città, che lascia che lo spazio lo attraversi invece di limitarsi ad attraversarlo, che cede alla potenza evocativa dei luoghi liminali invece di mantenersi in un'ironica distanza critica. Questa disponibilità all'immersione, all'abbandono del controllo cognitivo ordinario, è la condizione metodologica della conoscenza che Benjamin cerca: una conoscenza che non può essere raggiunta dall'alto, dalla prospettiva del pianificatore o dello storico accademico, ma solo dall'interno, dal di dentro degli spazi stessi.

III. Trauma urbano e spazio liminale: le ferite della città

Non tutta la memoria che si deposita negli spazi liminali è memoria gentile o semplicemente dimenticata: una parte significativa di essa è memoria traumatica, nel senso preciso che la psichiatria e la psicoanalisi attribuiscono a questo termine.

Il campo degli studi sul trauma culturale — sviluppato da Jeffrey Alexander, Ron Eyerman, Piotr Sztompka e altri — ha elaborato una teoria della memoria traumatica collettiva direttamente pertinente per la comprensione degli spazi liminali come archivi di sofferenza. Il trauma culturale, nella definizione di Alexander, si produce quando i membri di una collettività vengono esposti a eventi orribili che lasciano tracce indelebili sulla coscienza del gruppo, segnando i ricordi collettivi in modo irreparabile e cambiando la loro futura identità in modi fondamentali e talvolta inspiegabili.

Gli spazi liminali sono spesso i luoghi in cui questo lavoro simbolico di elaborazione del trauma si svolge in modo non istituzionale, non certificato, non riconosciuto dalla cultura ufficiale. I memoriali informali che compaiono spontaneamente sui luoghi di morti violente — fiori, candele, fotografie, messaggi scritti a mano fissati a un cancello — sono l'esempio più visibile di questa pratica di elaborazione liminale del trauma: si svolgono in uno spazio interstiziale che non è il cimitero ufficiale né la piazza del monumento, ma che è scelto precisamente perché è il luogo *reale* dell'evento.

I siti industriali dismessi in cui si sono verificati disastri del lavoro sono archivi di trauma particolarmente complessi. Dalla Val di Susa a Bhopal, da Marcinelle a Taranto: la loro natura liminale — non più fabbriche operative, non ancora convertite in musei o parchi — li mantiene in uno stato di sospensione che è anche una sospensione della memoria: né pienamente ricordati né pienamente dimenticati. Visitare questi luoghi — e ci sono comunità di *urbex* che lo fanno sistematicamente, con una dedizione che ha spesso i caratteri di un pellegrinaggio laico — significa sottoporsi a un'esperienza di memoria involontaria di natura collettiva: lo spazio trasporta, attraverso le sue qualità materiali e atmosferiche, qualcosa del vissuto di coloro che vi hanno lavorato e talvolta vi hanno perso la vita.

IV. Trauma transgenerazionale e la memoria incorporata

Una dimensione del trauma urbano che la teoria sociologica ha parzialmente esplorato ma che merita un approfondimento specifico nel contesto degli spazi liminali riguarda la trasmissione transgenerazionale del trauma. La ricerca psicoanalitica e neurobiologica degli ultimi tre decenni — a partire dai lavori di Dori Laub e Nanette Auerhahn sulla trasmissione del trauma della Shoah, e poi sviluppata da Rachel Yehuda in direzione epigenetica — ha mostrato che certi tipi di trauma non si esauriscono nei soggetti che li hanno vissuti direttamente ma si trasmettono, attraverso meccanismi diversi, alle generazioni successive.

Questa trasmissione transgenerazionale del trauma ha implicazioni dirette per la comprensione del rapporto tra certi gruppi sociali e certi spazi liminali. Le comunità

afroamericane che abitano i quartieri periferici delle città americane portano nei propri corpi e nelle proprie pratiche spaziali la memoria del trauma della schiavitù e della segregazione formale che ha determinato la morfologia delle città del Sud e del Nord. Le comunità di discendenti di migranti economici in Europa portano nei propri rapporti con certi spazi urbani — le periferie di Parigi, le banlieues, le Siedlungen delle città tedesche — tracce di un trauma di sradicamento e di rifiuto che le generazioni precedenti hanno vissuto e che le generazioni successive elaborano in forme nuove.

Gli spazi liminali in cui queste comunità si riuniscono, si esprimono, costruiscono le proprie identità ibride sono, in questa prospettiva, non soltanto luoghi di creazione culturale contemporanea — anche se lo sono — ma luoghi di elaborazione di traumi storici che non sono stati elaborati nei canali istituzionali (musei, curricula scolastici, monumenti pubblici) perché quegli stessi canali istituzionali sono stati il prodotto degli stessi sistemi di potere che i traumi riflettono. Il graffito nel sottopasso del Bronx, la musica prodotta nei garage delle periferie di Londra, la danza elaborata nei parcheggi notturni di Kingston: tutto questo è, tra le altre cose, un lavoro di elaborazione del trauma che si svolge negli spazi liminali perché è là che lo spazio ufficiale ha lasciato margine.

V. L'oblio urbano come politica: i silenzi degli archivi liminali

La memoria che si conserva negli spazi liminali è anche, per necessità, una memoria selettiva: certi eventi, certe vite, certi conflitti vi si conservano meglio di altri. Ma questa selezione non è casuale né neutrale: riflette strutture di potere che determinano quali memorie meritano di essere conservate e quali possono — devono — essere dimenticate.

Paul Connerton, nel suo breve ma densissimo saggio *How Modernity Forgets*, ha mostrato come le forme di oblio non siano semplici fallimenti della memoria ma pratiche culturali e politiche deliberate, spesso iscritte nella topografia fisica delle città. La demolizione di certi edifici, la riqualificazione di certi quartieri, il tracciamento di nuove infrastrutture che cancellano la trama urbana preesistente: queste operazioni sono interventi sulla memoria collettiva, forme di oblio urbanistico che rimuovono dal tessuto della città i segni di un passato che il potere non vuole ricordare.

Gli spazi liminali resistono, in parte e per un tempo, a questa politica dell'oblio. Il loro essere al margine, il loro non essere pienamente investiti dalla logica della valorizzazione immobiliare, li mantiene in uno stato di relativa impermeabilità rispetto alle pressioni della cancellazione. I muri scritti nelle aree industriali dismesse, le tracce di vita nei sottoponte, i segni dell'occupazione informale negli spazi residuali: tutto ciò costituisce un archivio irregolare, non ordinato, non facilmente decifrabile, di memorie che la città ufficiale ha escluso dal proprio racconto.

La geografia della memoria coloniale nelle città europee offre un esempio particolarmente illuminante. Molte metropoli europee sono state costruite, in misura determinante, sul lavoro e sulle risorse estratte dalle colonie; eppure questa storia è raramente presente nella topografia ufficiale delle città. È invece spesso presente negli spazi liminali: nei quartieri periferici dove le popolazioni postcoloniali si sono insediate, negli spazi interstiziali dove le culture migranti hanno costruito le proprie istituzioni informali. Avery Gordon, nel suo libro *Ghostly Matters*, usa il concetto di "haunting" — l'essere assillati dai fantasmi — per descrivere questa presenza fantasmatica della storia coloniale negli spazi urbani marginali. Gli spazi liminali sono, in questo senso, luoghi *haunted*: abitati da presenze che il progetto ufficiale della città non riconosce, ma che persistono comunque, nei materiali, nelle pratiche, nelle memorie incorporate dei corpi che li attraversano.

Va aggiunto che la politica dell'oblio non opera soltanto attraverso la demolizione fisica degli spazi liminali, ma anche attraverso la loro trasformazione in *heritage* — in patrimonio culturale istituzionalizzato che preserva la forma materiale del luogo eliminandone la potenza perturbante. Il museo che occupa una fabbrica dismessa, il centro culturale nel vecchio mattatoio, il boutique hotel nell'ex carcere: queste operazioni di patrimonializzazione degli spazi liminali non sono senza valore — preservano strutture architettoniche che altrimenti andrebbero perdute — ma producono al tempo stesso una forma di oblio specifico. Trasformando lo spazio liminale in museo, in scena per consumatori culturali, in luogo di visita turistica, si elimina la dimensione viva, imprevedibile, politicamente carica della sua liminalità: si addomestica il perturbante, si installa una cornice interpretativa che spiega e quindi neutralizza ciò che lo spazio portava come irriducibile residuo del passato.

VI. Proust, Bachelard e la fenomenologia della memoria spaziale profonda

Accanto alla dimensione collettiva e politica della memoria spaziale, vi è una dimensione più intima e individuale che la letteratura fenomenologica ha esplorato con una profondità difficile da eguagliare.

Gaston Bachelard, nella *Poétique de l'Espace* del 1958, aveva proposto una fenomenologia degli spazi abitati che partiva da una premessa apparentemente semplice e in realtà profondamente rivoluzionaria: la casa non è uno spazio geometrico ma uno spazio vissuto, e come tale non si lascia descrivere dalla geometria ma soltanto dalla poesia — ovvero da un linguaggio che sappia restituire la qualità delle immagini primordiali in cui l'esperienza spaziale si sedimenta. La soffitta e la cantina, il cassetto e il nido: Bachelard esplora questi spazi elementari dell'abitare come luoghi di memoria che hanno strutturato l'immaginazione e la psiche in modi che sopravvivono alla scomparsa fisica degli spazi stessi.

Ciò che Bachelard chiama "la topofilia" — l'amore per i luoghi, l'attaccamento ai luoghi dell'esperienza intima — è una forma di conoscenza che il corpo porta con sé indipendentemente da qualsiasi riflessione esplicita. Va notato che la soffitta e la cantina bachelardiane sono, nella tipologia sviluppata nel Capitolo Secondo di questa monografia, spazi liminali per eccellenza: sono gli spazi di bordo della casa, i luoghi dove il programma domestico si assottiglia, dove la funzione si fa incerta, dove il bambino che esplora trova la libertà relativa che gli spazi nobili della casa — il salotto, la cucina — non offrono. La fenomenologia bachelardiana della memoria intima è, in questa prospettiva, anche una fenomenologia della memoria liminale: i ricordi più profondi che portiamo dei luoghi non sono i ricordi degli spazi funzionali dove si svolgeva la vita ordinaria, ma quelli degli spazi di soglia dove la vita si rivelava nella sua qualità insolita, sospensiva, intensificata.

W.G. Sebald, forse il più grande scrittore europeo di fine XX secolo ad aver tematizzato il rapporto tra spazio, memoria e trauma con la maggiore profondità filosofica, costruisce tutta la propria opera narrativa intorno a questa dinamica. In romanzi come *Austerlitz* e *Die Ringe des Saturn*, i personaggi sebaldziani sono costretti dalla propria storia — spesso una storia di esilio, di perdita, di trauma transgenerazionale — a navigare tra spazi liminali che portano iscritto nelle proprie strutture il peso di un passato che né la Storia ufficiale né la memoria individuale riescono a elaborare completamente.

La stazione di Anversa in *Austerlitz*, con la sua architettura neobarocca mostruosamente sproporzionata, è un luogo liminale nel senso più profondo: conserva nei propri materiali e nella propria struttura la memoria di un progetto di grandeur coloniale che nessuno ricorda più esplicitamente, ma che il protagonista — il cui passato ebraico e la cui deportazione infantile si intrecciano con la storia di quel palazzo — si trova a dover decifrare come se fosse un testo in una lingua dimenticata. Il metodo di Sebald — la fotografia come documento del reale e come fantasma della memoria, la prosa che avanza lentamente attraverso spazi liminali accumulando strati di tempo — è forse la trasposizione letteraria più fedele del progetto benjaminiano delle *Passagen*.

VII. La fotografia come archivio liminale

Una delle pratiche che più sistematicamente si occupa di documentare la memoria degli spazi liminali è la fotografia d'architettura e di paesaggio urbano — e in particolare quella tradizione specifica che la cultura anglofona chiama *ruin photography* o *urban decay photography* e che ha conosciuto un'esplosione di interesse e di produzione dagli anni Novanta in poi.

Va detto anzitutto che la relazione tra fotografia e memoria dei luoghi liminali è più complessa di quanto la semplice idea di "documentazione" faccia supporre. La

fotografia di uno spazio liminale non è mai un neutro registro del reale: è sempre una costruzione, una scelta di punto di vista, di inquadratura, di luce, di momento — una costruzione che porta inevitabilmente con sé la sensibilità estetica, le preoccupazioni teoriche e le posizioni politiche del fotografo. Le celebri fotografie di Detroit in declino di Andrew Moore — raccolte nel volume *Detroit Disassembled* (2010) — costruiscono un paesaggio del *postindustrial sublime* che ha una qualità estetica innegabile ma che è stata criticata, con argomenti non privi di forza, per la sua tendenza a estetizzare il degrado senza rendere visibile le vite umane che vi si svolgono o che ne sono state espulse.

Questa critica — sviluppata in modo particolarmente efficace dalla teorica culturale Julia Hell e dall'urbanista Andreas Schönle nel loro volume *Ruins of Modernity* — porta a distinguere tra fotografia liminale come *estetizzazione* e fotografia liminale come *testimonianza*. La prima è attratta dalla qualità visiva della rovina, dal contrasto tra la grandiosità architettonica originaria e il degrado presente, dalla luce che entra attraverso i vetri rotti di una fabbrica abbandonata: produce immagini bellissime e politicamente inerti. La seconda — praticata da fotografi come Dorothea Lange nella sua documentazione delle migrazioni della Depressione americana, o da Sebastião Salgado nella sua documentazione del lavoro industriale e post-industriale nel mondo — usa lo spazio liminale come sfondo di vite umane, come contesto che rivela le condizioni materiali dell'esistenza di soggetti specifici, con nomi e storie proprie.

VIII. Il deposito materiale: superfici, stratificazioni, cronotopie

Oltre alla dimensione psicologica e fenomenologica, la memoria che si conserva negli spazi liminali ha una dimensione materiale concreta: si tratta della memoria iscritta nelle superfici fisiche, negli strati di materiali sovrapposti nel tempo, nelle tracce di usi e di presenze che le strutture portano nella propria materia.

Il concetto di *cronotopo* elaborato da Michail Bachtin — originalmente nel contesto dell'analisi letteraria, ma applicato successivamente alla teoria dello spazio da diversi geografi e teorici della cultura — designa la connessione intrinseca tra le caratteristiche temporali e quelle spaziali di un luogo: ogni spazio ha una sua temporalità specifica, un modo caratteristico in cui il tempo vi si è depositato e stratificato.

Tim Ingold, nel suo lavoro sulla materialità e sull'abitare, ha proposto il concetto di "meshwork" — trama, intreccio — per descrivere il modo in cui i materiali e le pratiche umane si costituiscono reciprocamente nel tempo. Il muro di una fabbrica dismessa non è semplicemente un oggetto fisico con certe proprietà chimiche e meccaniche: è il risultato di decenni di interazione tra i mattoni, la malta, l'umidità, la ruggine, le mani che lo hanno costruito, i colori che vi sono stati stesi e quelli che vi sono stati scritti sopra illegalmente.

André Corboz, architetto e storico dell'urbanistica, aveva sviluppato il concetto di "territorio palinsesto" proprio con riferimento alle aree industriali dismesse e agli spazi residuali delle città europee: luoghi in cui la stratificazione temporale è particolarmente densa e leggibile, in cui lo spazio presente convive con spazi passati che non sono del tutto scomparsi. La proposta di Corboz non è soltanto teorica: ha implicazioni dirette per la pratica della pianificazione urbana, per cui la gestione di questi spazi dovrebbe consistere non nella cancellazione delle stratificazioni esistenti ma nel loro riconoscimento e nella loro valorizzazione come risorse mnemoniche e identitarie del territorio.

IX. Memoria digitale e spazi liminali: le nuove tecnologie dell'archivio involontario

L'esplosione della fotografia digitale e dei social media ha prodotto, negli ultimi due decenni, una trasformazione significativa nel modo in cui la memoria degli spazi liminali viene prodotta, conservata e diffusa. Piattaforme come Instagram, Flickr, Pinterest, ma anche forum specializzati come i siti dedicati all'urban exploration, hanno creato archivi fotografici di spazi liminali di dimensioni e di accessibilità senza precedenti.

Questa trasformazione non è senza conseguenze teoriche. Da un lato, la disponibilità di immagini digitali di spazi liminali ha democratizzato l'accesso a una certa forma di archivio involontario: chiunque con uno smartphone può documentare e condividere la propria esperienza di un parcheggio notturno, di un corridoio ospedaliero, di un terrain vague — contribuendo a costruire un archivio distribuito e orizzontale della memoria liminale che nessuna istituzione avrebbe potuto produrre. Dall'altro, questa democratizzazione ha anche prodotto effetti di omologazione estetica: i filtri di Instagram, le convenzioni visive della ruin photography, le aspettative dei follower condizionano il modo in cui gli spazi liminali vengono fotografati e quindi, in misura rilevante, il modo in cui vengono percepiti e ricordati.

Esiste poi una questione teorica più profonda che le tecnologie digitali pongono al concetto di memoria involontaria. La memoria involontaria nel senso benjaminiano e proustiano è caratterizzata dalla sua incontrollabilità: irrompe quando non la si cerca, trasportata da stimoli sensoriali che aggiano i filtri della coscienza ordinaria. L'archivio digitale è, al contrario, un archivio deliberato, intenzionale, strutturato: si sceglie cosa fotografare, si seleziona cosa pubblicare, si organizza cosa conservare. La memoria che ne risulta non è involontaria ma altamente costruita — non è il residuo spontaneo dell'esperienza ma il prodotto di una operazione editoriale continua.

Questo contrasto apre una domanda teoreticamente feconda: è possibile, nell'era della documentazione digitale permanente, che gli spazi liminali mantengano la loro capacità di produrre memoria involontaria? O la pratica della documentazione — che

spesso accompagna, nei gruppi di urban exploration, la visita agli spazi liminali come sua dimensione fondamentale — finisce per sostituire l'esperienza liminale con la sua rappresentazione, trasformando la soglia in uno studio fotografico e il visitatore in un produttore di contenuti piuttosto che in un soggetto in transizione?

X. Memoria, narrazione e identità: chi racconta gli spazi dimenticati?

La riflessione sulla memoria degli spazi liminali si chiude necessariamente con una domanda di natura politica ed epistemologica: chi racconta questi spazi? Chi ha il diritto, la competenza, la posizione soggettiva adeguata per narrare le memorie che vi si conservano?

Gli spazi liminali urbani sono stati narrati, nella storia recente, da soggetti molto diversi: dagli storici e dagli archivisti che ne hanno documentato la storia istituzionale, dai fotografi e dai filmmaker che ne hanno esplorato la dimensione estetica, dagli artisti che vi hanno trovato il proprio territorio creativo, dagli attivisti che ne hanno rivendicato il valore politico per le comunità escluse, dagli speculatori immobiliari che li hanno valutati come potenziale di valorizzazione. Ciascuno di questi narratori ha prodotto una versione diversa degli stessi spazi.

La narrativa più diffusa — quella del "recupero" — tende a presentare gli spazi liminali come luoghi abbandonati in attesa di essere "restituiti" alla città. Questa narrativa è spesso una narrativa dell'oblio: recuperare uno spazio liminale, nella logica dominante della valorizzazione urbana, significa spesso cancellare le memorie che vi si erano depositate, espellere le comunità che vi si erano insediate.

Una narrativa alternativa — più difficile da produrre, perché richiede strumenti teorici e metodologici che le discipline accademiche ordinarie forniscono solo in parte — è quella che prende sul serio le memorie informali, le pratiche clandestine, le comunità effimere che abitano gli spazi liminali e li trasforma in archivi viventi di storie che altrimenti andrebbero perdute. Questa narrativa alternativa non è nostalgica né idealizzante: riconosce la violenza, la vulnerabilità, la sofferenza che questi spazi spesso ospitano, senza per questo ridurli a mera negatività.

Paul Ricoeur, nella sua monumentale filosofia della narrazione elaborata in *Temps et récit*, aveva mostrato come l'identità — tanto individuale quanto collettiva — sia fondamentalmente narrativa: siamo ciò che siamo perché siamo capaci di raccontare una storia di noi stessi che tiene insieme passato, presente e futuro in una configurazione dotata di significato. Gli spazi liminali, in questa prospettiva, non sono soltanto archivi di memorie: sono risorse narrative per la costruzione di identità collettive che sfidano le narrazioni dominanti. Le comunità che abitano o che hanno abitato questi spazi producono, attraverso le proprie pratiche di memoria liminale,

storie di se stesse che non si trovano nei libri di storia ufficiali né nei musei civici: storie di resistenza, di sopravvivenza, di creatività in condizioni di marginalità, storie che appartengono al patrimonio invisibile della città tanto quanto le architetture monumentali che ne occupano il centro.

Capitolo Sesto

Genere, Razza e Classe nella Soglia: Asimmetrie di Vulnerabilità e di Accesso

---

I. La neutralità impossibile: lo spazio come campo di potere

Uno dei contributi più duraturi della tradizione critica in teoria urbana degli ultimi quarant'anni è stato il definitivo smantellamento del mito della neutralità spaziale. Lo spazio — e in particolare lo spazio urbano — non è un campo indifferente su cui si svolgono relazioni sociali già formate altrove: è esso stesso uno dei principali meccanismi attraverso cui le relazioni di potere vengono prodotte, riprodotte e naturalizzate.

Questa premessa assume un'importanza cruciale quando si tratta di analizzare gli spazi liminali. Nel corso dei capitoli precedenti, si è spesso parlato di soglia come luogo di sospensione delle identità ordinarie, di allentamento delle gerarchie, di possibilità di incontro tra mondi separati. Tutto ciò è vero, ma è vero in modo parziale e condizionato: la sospensione delle identità e delle gerarchie che la liminalità produce non è mai completa, non è mai ugualmente distribuita tra tutti coloro che attraversano o abitano gli spazi della soglia. Chi può permettersi di sperimentare la sospensione dell'identità come libertà, e chi la subisce come vulnerabilità?

Il pensiero intersezionale — sviluppato a partire dal lavoro seminale di Kimberlé Crenshaw sulla sovrapposizione delle discriminazioni di razza e di genere, e poi esteso a comprendere la classe, la disabilità, l'orientamento sessuale — ha mostrato che queste categorie non operano in modo additivo ma si intrecciano e si modificano reciprocamente in modi che producono esperienze specifiche, irriducibili a qualsiasi combinazione lineare. Applicare questa prospettiva intersezionale all'analisi degli spazi liminali significa riconoscere che la qualità dell'esperienza liminale — il tipo di rischi che si corrono, il tipo di libertà che si sperimenta, il tipo di comunità che si incontra — varia in funzione della posizione sociale del soggetto in modo radicalmente situato.

Va aggiunto, come premessa metodologica, che le categorie analitiche del genere, della razza e della classe non sono entità fisse e naturali ma costruzioni sociali e storiche che

si producono anche attraverso le pratiche spaziali. Lo spazio non subisce passivamente la struttura di genere o di razza: la produce e la riproduce attivamente. Il parcheggio sotterraneo che spaventa le donne non è uno spazio che ha subito la struttura patriarcale del potere: è uno spazio che quella struttura contribuisce a produrre, attraverso la sua illuminazione, la sua sorveglianza, la sua progettazione che non ha considerato la sicurezza delle donne come criterio primario. La periferia razzialmente segregata non è soltanto il risultato di politiche discriminatorie applicate a uno spazio neutro: è uno spazio che produce attivamente razzializzazione, che costruisce la differenza razziale attraverso la sua materialità quotidiana.

II. Il genere della soglia: femminismo spaziale e le geografie della paura

La relazione tra genere e spazio urbano è uno dei terreni più fecondi e più politicamente urgenti della teoria critica contemporanea. Il contributo fondamentale di Doreen Massey in *Space, Place and Gender* — raccolta di saggi che costituisce uno dei testi fondativi del femminismo spaziale — è stato mostrare come la produzione sociale dello spazio sia intrinsecamente generata: certi spazi sono codificati come maschili, altri come femminili, e questa codificazione non è decorativa ma strutturale.

Il concetto di "geografie della paura" — introdotto dalla geografa femminista Gill Valentine nel suo studio del 1989 sull'uso femminile dello spazio pubblico nelle città britanniche — descrive con precisione la struttura di questo confinamento. Valentine aveva mostrato, attraverso ricerche qualitative estese, come le donne organizzassero i propri percorsi urbani in funzione di una mappa di rischio percepito che escludeva sistematicamente certi spazi liminali dall'insieme dei luoghi considerati accessibili senza rischio.

Gli spazi liminali sono centrali in questa fenomenologia della paura femminile dello spazio pubblico. La loro struttura fisica — la scarsa illuminazione, la bassa densità di presenze, la discontinuità della sorveglianza — corrisponde con precisione alle caratteristiche che le ricerche sulla paura urbana femminile identificano come generatrici di insicurezza. E questa vulnerabilità non è soltanto percettiva: i dati sulle aggressioni sessuali e le violenze di genere negli spazi liminali urbani confermano che la paura non è priva di fondamento empirico.

Va però sviluppato un aspetto che la letteratura geografica femminista ha cominciato ad affrontare ma che merita un ulteriore approfondimento: la questione della *sicurezza come condizione di possibilità della libertà* negli spazi liminali. Molte formulazioni femministe della critica degli spazi liminali tendono ad assumere una posizione che, pur giustificata dal punto di vista della denuncia delle strutture di potere, rischia di produrre, come effetto collaterale, una richiesta implicita di maggiore sorveglianza, di maggiore illuminazione, di maggiore presenza istituzionale negli spazi liminali. Questa

richiesta è comprensibile e spesso concretamente necessaria — nessuna teoria dovrebbe ignorare la violenza reale che le donne subiscono in questi spazi. Ma porta con sé un paradosso: la sicurezza che si otterrebbe attraverso una maggiore sorveglianza degli spazi liminali sarebbe ottenuta al prezzo della loro qualità liminale — di quella sospensione del controllo che li rende preziosi, per certi soggetti e in certi contesti, come spazi di libertà.

La risoluzione di questo paradosso non può essere cercata nella sola progettazione architettonica o nella maggiore presenza poliziesca. Richiede un ripensamento più radicale della distribuzione del potere negli spazi liminali: chi ha accesso a quali spazi, a quali condizioni, con quali garanzie. Richiede, in altre parole, una politica degli spazi liminali che prenda sul serio sia la sicurezza sia la libertà, sia la protezione dalla violenza sia la preservazione della potenza trasformativa della soglia — e che riconosca che queste due esigenze non sono in opposizione ma in tensione produttiva, una tensione che non si risolve con soluzioni tecniche ma richiede un impegno politico di lungo periodo.

III. Donne nella città notturna: da vittime a soggetti

Ridurre la relazione delle donne con gli spazi liminali alla sola dimensione della paura e della vulnerabilità è un errore teorico non meno grave dell'ignorare quella dimensione. Le donne non sono soltanto vittime passive degli spazi della soglia: ne sono anche abitatrici, riconfiguratici, produttrici di significato in modi che le narrazioni dominanti tendono a non vedere.

Le comunità di donne senzatetto che si organizzano nei margini degli spazi liminali per proteggersi reciprocamente, le reti di economia informale femminile che operano nei sottopassaggi e nei mercati informali delle periferie, le pratiche di deambulazione urbana notturna sviluppate da gruppi di donne come gesto politico di riappropriazione dello spazio — "Reclaim the Night", nelle sue diverse incarnazioni nazionali — sono tutte espressioni di un rapporto femminile con la soglia che non si riduce alla paura ma le risponde con forme di agentività collettiva.

Lauren Elkin, nel suo libro *Flâneuse: Women Walk the City* (2016), ha documentato con acribia storica e letteraria la tradizione delle donne che camminano nelle città — da George Sand a Virginia Woolf, da Agnès Varda a Sophie Calle — mostrando come questa pratica non sia stata la semplice ripetizione femminile della *flânerie* baudelairiana ma qualcosa di radicalmente diverso: una pratica di riappropriazione dello spazio pubblico da parte di soggetti che da quello spazio erano stati sistematicamente esclusi, una pratica che produce non soltanto un diverso rapporto con la città ma anche una diversa conoscenza di essa — una conoscenza situata, corporea, attenta alle microscopiche discontinuità di genere che la prospettiva del *flâneur* maschio sistematicamente non vede.

Le artiste e fotografe della tradizione *feminist urban photography* — da Berenice Abbott con i suoi ritratti della New York di metà Novecento a Cindy Sherman con i suoi spiazzanti lavori sugli spazi non-codificati, da Martha Rosler con la sua critica degli spazi domestici a Zanele Muholi con le sue fotografie delle comunità queer nere negli spazi liminali del Sudafrica — producono immagini degli spazi liminali urbani che non cercano la *ruin porn* del sublime post-industriale ma cercano le vite che vi si svolgono: le relazioni, le resistenze, i momenti di tenerezza e di violenza che la prospettiva dominante non vede o non vuole vedere.

IV. La razza dello spazio: segregazione, colonialismo interno e l'urbanismo del disconoscimento

Se il genere struttura l'accesso agli spazi liminali secondo linee di vulnerabilità e di paura, la razza li struttura secondo linee di segregazione e di disconoscimento che hanno radici storiche profondissime.

La teoria del "colonialismo interno" — elaborata originariamente da Robert Blauner nel contesto della sociologia americana degli anni Sessanta e poi ripresa e sviluppata in molte altre tradizioni nazionali — descrive il modo in cui le dinamiche coloniali di estrazione, di segregazione e di inferiorizzazione razziale si riproducono all'interno delle metropoli del capitalismo avanzato. Le banlieues parigine, le inner cities americane, le periferie di Londra e di Berlino, le zone di espansione informale delle metropoli africane e latinoamericane: tutti questi territori sono il prodotto di processi storici di razzializzazione dello spazio.

Paul Gilroy, nel suo influente *The Black Atlantic*, aveva proposto il concetto di "atlantico nero" come spazio culturale transnazionale prodotto dalla diaspora africana nelle Americhe e in Europa — uno spazio che non corrisponde a nessun territorio fisico definito ma che si realizza nei percorsi, negli scambi, nelle trasformazioni culturali che le popolazioni afroatlantiche hanno prodotto nei margini e nelle soglie delle città che le hanno ospitate e discriminate simultaneamente. Questo spazio culturale diasporico è, nel senso più letterale, uno spazio liminale: esiste tra le culture nazionali senza appartenervi completamente, si costruisce nelle zone di confine e di transito.

Stuart Hall, nella sua teoria della "differenza culturale" come alternativa alla "diversità culturale", aveva mostrato come le culture delle popolazioni razzializzate non siano semplicemente culture "altre" che coesistono accanto alla cultura dominante in modo pacifico e separato, ma culture che si producono in conflitto, in negoziazione, in un rapporto di differenza attiva rispetto all'ordine simbolico che le marginalizza. Gli spazi liminali urbani sono i luoghi in cui questa produzione conflittuale della differenza culturale si svolge con la massima intensità: sono i laboratori in cui le identità ibride, creolizzate, postcoloniali della città contemporanea si elaborano e si sperimentano.

V. Il colore della paura: sorveglianza razzializzata negli spazi liminali

Una dimensione della razzializzazione degli spazi liminali che merita un approfondimento specifico riguarda ciò che gli studi critici sulla razza anglofoni chiamano *policing of space* — la sorveglianza e il controllo degli spazi urbani che opera in modo sistematicamente differenziale in funzione della razza dei soggetti.

La ricerca di Bernard Harcourt, nell'opera *Illusion of Order: The False Promise of Broken Windows Policing* (2001), aveva mostrato come le politiche di "ordine zero" introdotte in molte metropoli americane negli anni Novanta — la cosiddetta *broken windows theory* di Wilson e Kelling — operassero di fatto come strumenti di criminalizzazione razziale degli spazi liminali. Perseguire le "piccole violazioni" — il parcheggio in doppia fila, il commercio ambulante non autorizzato, il bivaccare nei parchi — significava, nella pratica, perseguire i soggetti razzializzati che abitavano gli spazi liminali della città, legittimando un regime di sorveglianza e di espulsione che aveva la razza come variabile non dichiarata ma strutturale.

Questo regime di sorveglianza razzializzata produce effetti che vanno ben oltre le conseguenze legali immediate degli arresti e delle sanzioni: produce una fenomenologia degli spazi liminali radicalmente diversa per i soggetti razzializzati rispetto a quella che abbiamo descritto nei capitoli precedenti per il soggetto implicito — maschio, bianco, di classe media — della fenomenologia dominante. Per un giovane uomo nero in certi spazi liminali delle città americane o britanniche, il parcheggio notturno, il sottopasse, l'area industriale dismessa non sono spazi di relativa libertà dal controllo istituzionale: sono spazi in cui il controllo istituzionale si manifesta nella sua forma più arbitraria e più violenta, in cui la sorveglianza non è assente ma capillare, in cui la libertà di movimento è soggetta a una scrutinizzazione che i soggetti bianchi non sperimentano. Il termine "sundown towns" — le città americane in cui i neri non erano ammessi dopo il tramonto, un fenomeno documentato dal sociologo James Loewen nel suo *Sundown Towns: A Hidden Dimension of American Racism* — evoca una tradizione storica di razzializzazione della notte e degli spazi notturni che non è del tutto scomparsa nelle pratiche contemporanee di sorveglianza urbana.

VI. La classe e il suo spazio: morfologie della segregazione economica

Accanto al genere e alla razza, la classe rimane una delle determinanti più potenti dell'esperienza spaziale urbana. Il modo in cui si abita la città, i percorsi che si fanno, i

luoghi che si frequenta, i rischi che si corrono: tutto ciò è ancora profondamente condizionato dalla posizione di classe.

David Harvey, nel suo lungo percorso di analisi geografica del capitalismo — da *Social Justice and the City* a *Rebel Cities* — ha mostrato come il capitalismo produca spazio in modo sistematicamente asimmetrico: concentrando risorse, infrastrutture e qualità ambientale in certi luoghi e segregando precarietà, degrado e rischio in altri.

Gli spazi liminali si trovano, in questo quadro, in una posizione che varia enormemente in funzione della fase del ciclo capitalistico di valorizzazione urbana. Nelle fasi di crisi economica e di deindustrializzazione, sono spazi abbandonati dal capitale e occupati dalle popolazioni vulnerabili: producono comunità informali di sopravvivenza e culture di resistenza. Nelle fasi di ripresa e di riqualificazione, diventano — come si è visto — frontiere di valorizzazione immobiliare.

Neil Smith, nel suo studio sulla gentrification newyorkese *The New Urban Frontier*, aveva descritto questo processo nei termini di una nuova "frontier ideology": gli spazi liminali urbani vengono presentati come territori vergini da conquistare e valorizzare, oscurando deliberatamente il fatto che vi abitano già delle popolazioni che questa conquista sposta e marginalizza ulteriormente.

Va aggiunto che il rapporto tra classe e spazio liminale ha anche una dimensione temporale che spesso sfugge all'analisi: la classe struttura non soltanto *dove* si abita ma *quando* si è costretti o si sceglie di attraversare gli spazi liminali. Il lavoratore del turno notturno che attraversa il parcheggio sotterraneo alle tre del mattino non è in quel luogo per scelta estetica o psicogeoframmatica: è il prodotto di una divisione del lavoro che assegna certi orari — i più pericolosi, i meno protetti, i più liminali — ai soggetti meno protetti dalla struttura di classe. Il professionista che attraversa lo stesso parcheggio alle tre del mattino dopo una serata in un locale alla moda vive un'esperienza radicalmente diversa — non perché lo spazio sia diverso, ma perché la posizione di classe modifica l'intero contesto dell'attraversamento: il livello di stanchezza, il modo in cui ci si è arrivati, le conseguenze che si teme, le risorse che si hanno per rispondere all'eventuale pericolo.

VII. Disabilità e liminalità: i corpi che la soglia esclude

Tra le posizioni di soggettività che determinano l'esperienza degli spazi liminali, la disabilità occupa un posto che la teoria urbana critica ha riconosciuto troppo tardi e ancora in modo insufficiente.

Il modello sociale della disabilità — elaborato a partire dagli anni Settanta dai Disability Studies di matrice britannica — aveva mostrato come la disabilità non sia una proprietà dei corpi individuali ma il prodotto di un ambiente progettato in modo escludente. Applicare questo modello agli spazi liminali significa riconoscere che la

loro liminalità è spesso, per i corpi con disabilità, una liminalità di esclusione ancor più radicale: lo spazio residuale sotto il ponte, l'area industriale dismessa, il parcheggio sotterraneo con le sue rampe e le sue pavimentazioni irregolari sono spazi fisicamente inaccessibili o insicuri per molti corpi con disabilità motoria o sensoriale.

Carrie Sandahl e Philip Auslander, nei loro lavori sulla performance della disabilità, hanno mostrato come i corpi con disabilità siano storicamente stati relegati in spazi liminali in un senso molto diverso da quello produttivo che questa monografia ha analizzato: relegati ai margini dello spazio pubblico, istituiti in luoghi di segregazione che la società preferisce non vedere. L'istituto psichiatrico, la casa di cura, l'ospedale di lungo degenza: questi spazi di segregazione della disabilità sono stati, storicamente, luoghi liminali nel senso più politicamente brutale del termine — soglie che separavano il "normale" dalla "devianza", costruendo quest'ultima come non-luogo dell'umanità ordinaria.

La lotta per l'accessibilità universale degli spazi urbani — inclusi gli spazi liminali — è quindi parte integrante di una politica più ampia della soglia che non si limita a denunciare le esclusioni ma cerca di riprogettare le condizioni di accesso in modo più equo. Non come eliminazione della liminalità — che, come si è visto, ha un valore fenomenologico, culturale e politico irriducibile — ma come ridistribuzione delle sue possibilità: rendere accessibili a più soggetti le esperienze di sospensione, di intensificazione percettiva, di comunità effimera che gli spazi liminali producono.

VIII. L'eteronormatività dello spazio: corpi queer e soglie urbane

Accanto alle categorie del genere, della razza, della classe e della disabilità, la sessualità e l'identità di genere strutturano in modo significativo l'esperienza degli spazi liminali urbani — in modi che la teoria critica ha esplorato in modo più sistematico soltanto a partire dalla svolta queer degli anni Novanta.

La teoria queer dello spazio — sviluppata da Eve Kosofsky Sedgwick, da Judith Butler e, in modo più direttamente urbano, da David Bell, Gill Valentine e Jon Binnie — ha mostrato come lo spazio urbano sia strutturato da norme eterosessuali che rendono certi spazi ospitali per i corpi e le pratiche eteronormative e sistematicamente ostili per le soggettività queer. Questa eteronormatività dello spazio non è soltanto una questione di discriminazione legale o di violenza fisica — anche se queste dimensioni sono reali e documentate — ma di una struttura implicita di aspettative, di sguardi, di micro-interazioni che produce certe soggettività come "naturalmente" presenti in certi spazi e altre come intruse.

Gli spazi liminali hanno avuto, storicamente, un rapporto peculiare con la sessualità non normativa. I cruising grounds — i parchi, i parcheggi notturni, i corridoi dei bagni pubblici, i siti industriali dismessi in cui gli uomini gay si incontravano per sessualità clandestina nei decenni in cui l'omosessualità era illegale o altamente

stigmatizzata — sono stati, in senso letterale, la geografie della vita sessuale queer nelle metropoli del XX secolo. Samuel Delany, nel suo libro *Times Square Red, Times Square Blue* (1999), aveva documentato con straordinaria sensibilità la vita nei cinema porno e nei sex club del Times Square anni Settanta — luoghi liminali per eccellenza — come spazi di contatto intergenerazionale, interraziale e interclassista che la riqualificazione urbana degli anni Novanta aveva distrutto insieme agli edifici che li ospitavano. La pulizia dello spazio urbano, in questo caso, era stata letteralmente una pulizia sociale: l'eliminazione di una forma di vita collettiva queer che aveva trovato nel margine liminale la propria condizione di possibilità.

IX. Intersezionalità e spazio: le soglie delle soglie

Le analisi condotte nelle sezioni precedenti mostrano come le categorie del genere, della razza, della classe, della disabilità e della sessualità non operino in modo separato nell'esperienza degli spazi liminali, ma si intreccino producendo configurazioni di vulnerabilità e di agentività specifiche.

Patricia Hill Collins, nella sua teoria della "matrice di dominazione", aveva mostrato come i sistemi di oppressione non siano impilati l'uno sull'altro ma intrecciati in strutture di potere che producono effetti specifici a ogni nodo di intersezione. Il parcheggio notturno è uno spazio molto diverso per una donna nera di classe lavoratrice, per un giovane uomo bianco di classe media in cerca di adrenalina, per un migrante irregolare che vi trova rifugio temporaneo, per un lavoratore anziano con disabilità motoria che deve attraversarlo ogni sera per tornare a casa. Questi soggetti condividono lo stesso spazio fisico ma abitano, in senso fenomenologico e politico, soglie radicalmente diverse.

Va aggiunta a questa analisi una riflessione sulla mobilità intersezionale — il modo in cui certi soggetti si spostano tra posizioni di privilegio e di vulnerabilità in funzione del contesto spaziale. Un giovane uomo bianco di classe media che scende nel parcheggio sotterraneo di notte occupa una posizione di relativo privilegio rispetto a molti altri soggetti, ma non è immune da tutte le forme di vulnerabilità liminale: può essere vittima di furto, può provare ansia o paura, può trovarsi in situazioni di pericolo. La questione non è quindi quella di una semplice gerarchia di vulnerabilità — questo soggetto sta meglio di quel soggetto in ogni contesto — ma di configurazioni specifiche di rischio e di libertà che variano in funzione dell'incrocio tra le caratteristiche del soggetto e quelle dello spazio e del momento.

X. Verso una politica della soglia equa

Le analisi condotte in questo capitolo convergono verso una tesi che ha implicazioni pratiche e normative: non è possibile pensare una politica degli spazi liminali che ignori le asimmetrie di vulnerabilità e di accesso che li strutturano. Qualsiasi progetto di valorizzazione, di protezione o di trasformazione degli spazi liminali che non prenda in considerazione le differenze di genere, di razza, di classe e di capacità produrrà inevitabilmente risultati che riproducono o approfondiscono le asimmetrie esistenti.

Ciò non significa che gli spazi liminali debbano essere omologati — trasformati in spazi sicuri per tutti attraverso la neutralizzazione delle loro qualità liminali specifiche. Significa piuttosto che la questione della progettazione e della gestione degli spazi liminali è indissociabile dalla questione della giustizia spaziale — di quella distribuzione equa delle risorse, delle opportunità e dei rischi dello spazio urbano che geografi come David Harvey e Susan Fainstein hanno posto al centro dell'agenda della teoria urbana critica.

La città che vogliamo non è una città che abolisce la liminalità, che trasforma ogni soglia in uno spazio pienamente codificato e controllato, eliminando con la sospensione anche la vulnerabilità. È una città che rende la soglia accessibile in modo più equo, che ridistribuisce i rischi e le libertà che essa produce, che permette a soggettività diverse di abitare gli spazi dell'in-between senza che la posizione di potere determini in modo totale la qualità dell'esperienza. È, in fondo, una città in cui la promessa della liminalità — la sospensione delle gerarchie, l'incontro con la differenza, la fluidità dell'identità, la produzione creativa nel margine — non sia il privilegio esclusivo di chi può permettersi il lusso dell'instabilità, ma una possibilità genuinamente condivisa.

Adriana Cavarero, nella sua filosofia del "tu" e della narrazione dell'identità singolare, aveva mostrato come la vulnerabilità non sia semplicemente una condizione da superare ma una struttura costitutiva della condizione umana, condivisa da tutti anche se distribuita in modo asimmetrico. Portare questa intuizione nell'analisi degli spazi liminali significa riconoscere che la vulnerabilità femminile, razziale e di classe in questi luoghi non è semplicemente un deficit da correggere attraverso la progettazione di spazi più sicuri, ma è un punto di ingresso privilegiato per comprendere la struttura di potere che produce quella vulnerabilità — una struttura che attraversa molto più dello spazio fisico e che richiede risposte che vanno molto oltre il miglioramento dell'illuminazione pubblica.

Capitolo Settimo

Progettare la Soglia: Verso un'Urbanistica del Liminale

I. Il paradosso del progetto: può lo spazio liminale essere progettato?

La domanda che apre questo capitolo è anche quella che ne rende la scrittura più difficile: è possibile progettare uno spazio liminale? E se sì, non si rischia di distruggere precisamente ciò che lo rende prezioso nel momento stesso in cui si tenta di preservarlo o di produrlo intenzionalmente? Il paradosso non è banale: tutta la riflessione sviluppata nei capitoli precedenti converge verso la conclusione che la qualità liminale di uno spazio dipende in misura cruciale dalla sua posizione *al di fuori* dei circuiti del progetto e della valorizzazione istituzionale.

Questo paradosso — che potremmo chiamare il paradosso dell'istituzionalizzazione del margine — non è nuovo nella storia della pianificazione urbana. Si ripresenta ogni volta che un fenomeno culturale o sociale spontaneo viene riconosciuto dal sistema e incorporato nel proprio funzionamento: il mercato rionale che diventa mercato coperto ufficiale, il centro culturale spontaneo che diventa istituzione finanziata, il quartiere creativo che diventa distretto della cultura. In tutti questi casi, qualcosa si perde nella transizione: la spontaneità, il rischio, l'eccedenza rispetto a qualsiasi programma predefinito che erano la fonte della vitalità del fenomeno originario.

La risposta che si propone qui non è né il rifiuto del progetto — una posizione romanticamente irresponsabile che ignora le esigenze reali di sicurezza, di accessibilità, di equità che gli spazi urbani devono soddisfare — né la sua accettazione acritica nella forma della valorizzazione immobiliare e della gentrification culturale. È piuttosto la proposta di un *progetto negativo* o, per usare il termine che vari teorici dell'architettura hanno proposto, di un progetto di *cura* piuttosto che di trasformazione: una pratica progettuale che si pone come obiettivo non la produzione di un nuovo programma funzionale ma la preservazione e il rafforzamento delle condizioni che rendono possibile la vita informale, la comunità spontanea, la memoria involontaria.

Va aggiunto che il paradosso dell'istituzionalizzazione del margine non è privo di soluzioni parziali. L'esperienza delle "zone franche" nella storia del diritto urbano — quegli spazi dove certe normative ordinarie vengono sospese per permettere usi che altrove sarebbero vietati — suggerisce che l'istituzione può, in certi casi, creare le condizioni per la propria parziale assenza: può definire i confini entro cui la norma non si applica, può costruire una cornice istituzionale intorno a uno spazio di non-istituzione. Questa logica — la norma che autorizza la propria eccezione — è paradossale ma non contraddittoria, e ha precedenti storici significativi: dai ports francs medievali alle free ports moderne, dalle zone economiche speciali del capitalismo tardivo alle aree di sperimentazione urbanistica come il Parc de la Villette di Parigi progettato da Bernard Tschumi, ci sono esempi di istituzioni che hanno cercato di preservare o produrre condizioni di libertà non pianificata attraverso la pianificazione del contorno.

II. L'eredità del Team X e la critica del funzionalismo: storia di un'alternativa mancata

La riflessione sull'urbanistica della soglia non può ignorare la storia della critica architettonica e urbanistica che ha già tentato, nel secondo dopoguerra, di elaborare alternative alla logica del funzionalismo modernista. Il Team X — quella generazione di architetti che emerse dalla critica interna del CIAM a partire dalla fine degli anni Cinquanta — costituisce il precedente storico più diretto e più pertinente.

Aldo van Eyck, Alison e Peter Smithson, Jaap Bakema e gli altri protagonisti del Team X condividevano una critica radicale al modello funzionalista della Carta di Atene. Contro la segregazione funzionale, il Team X sosteneva la necessità di ripensare la città a partire dalle sue scale intermedie — il quartiere, la strada, il cortile — e di progettare spazi capaci di ospitare quella complessità di usi e di relazioni che la razionalità funzionalista tendeva a eliminare.

Van Eyck, in particolare, aveva sviluppato un'attenzione specifica agli spazi di soglia — alle zone di transizione tra l'interno e l'esterno, tra il pubblico e il privato — come luoghi di costruzione dell'identità urbana. Il suo progetto dell'Orfanotrofio di Amsterdam (1955-1960) realizzava un vocabolario architettonico fondato sulla moltiplicazione delle soglie come dispositivi di mediazione tra scale diverse dell'abitare. La formula "house is a tiny city, city is a large house" sintetizzava una visione in cui le soglie — nelle porte, nelle finestre, nelle scale, nei portici, nei cortili — non sono semplici elementi tecnici di transizione ma veri e propri *luoghi*: spazi con una propria qualità esperienziale irriducibile alla funzione di connessione che svolgono.

L'insuccesso pratico del Team X — la difficoltà di tradurre concetti fenomenologici ed esperienziali in linguaggi e strumenti progettuali pratici — non ne smentisce l'intuizione fondamentale. Anzi, questo insuccesso stesso è istruttivo: rivela come la progettazione della soglia richieda non soltanto strumenti tecnici adeguati, ma anche un quadro istituzionale e politico che non tenda sistematicamente a privilegiare la razionalità funzionale sulla complessità relazionale.

Il successivo movimento del New Urbanism americano — sviluppatosi negli anni Ottanta e Novanta a partire dal lavoro di Andrés Duany, Elizabeth Plater-Zyberk e Peter Calthorpe — aveva recuperato alcune intuizioni del Team X sulla scala pedonale e sulla mixité funzionale, proponendo modelli urbani ispirati alla forma del villaggio tradizionale. Ma il New Urbanism aveva tradito il nucleo critico delle intuizioni del Team X: invece di lavorare con la complessità disordinata della città esistente, produceva ambienti intenzionalmente progettati per simulare quella complessità, ottenendo spesso il risultato opposto — quartieri formalmente misti ma socialmente omogenei, in cui la soglia era diventata un elemento decorativo privo della potenza relazionale che la contraddistingueva negli spazi liminali autentici.

III. Jane Jacobs e la diversità come ecosistema: lezione ancora attuale

Nessuna riflessione sull'urbanistica del liminale può prescindere dal contributo di Jane Jacobs, le cui intuizioni — sviluppate in *The Death and Life of Great American Cities* nel 1961 — hanno un'attualità che non si è consumata nei decenni trascorsi dalla loro prima formulazione.

La critica jacobsiana dell'urbanistica razionalista si basa su un'analisi empirica meticolosa e su un'intuizione teorica di grande forza: le città vitali non si producono attraverso la progettazione razionale di funzioni separate, ma attraverso la coltivazione di una complessità disordinata di usi, di scale, di tipologie, di temporalità. Le strade e i marciapiedi di Jacobs — quei luoghi di mixité e di incontro spontaneo che l'autrice descrive con la famosa metafora del "balletto della strada" — sono spazi liminali nel senso che si è elaborato in questa monografia: zone di transizione, di compresenza di usi diversi, di incontro tra mondi separati.

Jacobs li descrive con l'entusiasmo di chi ha capito qualcosa di fondamentale che i pianificatori professionisti hanno sistematicamente ignorato: che la qualità della vita urbana si misura non nella grandiosità degli spazi pubblici ufficiali ma nell'intensità e nella varietà delle relazioni che si svolgono negli spazi intermedi, nelle soglie tra il pubblico e il privato, tra la casa e la strada.

Il limite principale del pensiero jacobsiano — riconosciuto dalla stessa autrice in opere successive — è la sua difficoltà a confrontarsi con le dimensioni strutturali della diseguaglianza urbana che la vitalità dei quartieri misti non può da sola risolvere. I quartieri densi e misti che Jacobs descrive con ammirazione possono diventare, nel corso di pochi decenni, quartieri gentrificati da cui le popolazioni originali sono state espulse dalla stessa vitalità che avevano contribuito a creare. La lezione di Jacobs rimane preziosa per pensare la qualità esperienziale degli spazi urbani; va però integrata con un'analisi delle strutture economiche e politiche che determinano chi può abitare certi quartieri e a quali condizioni.

Va aggiunto un aspetto del pensiero jacobsiano che è stato relativamente meno discusso nella letteratura critica: la sua attenzione al tempo come dimensione della vitalità urbana. Jacobs aveva notato che i quartieri vitali non sono caratterizzati soltanto dalla diversità di usi ma dalla diversità di *temporalità* di quegli usi: che i bar aprono quando i negozi chiudono, che i ristoranti attirano gente nei momenti di minore densità pedonale spontanea, che certe attività notturne garantiscono la presenza di "occhi sulla strada" anche nelle ore in cui quella presenza sarebbe altrimenti assente. Questa attenzione alla temporalità differenziata degli spazi urbani è direttamente pertinente per una teoria degli spazi liminali che ha dedicato molta attenzione alla dimensione notturna e alle variazioni temporali della qualità liminale.

IV. Kevin Lynch e l'imageability: la soglia come elemento della forma urbana

Un contributo teorico che l'urbanistica del liminale ha in parte trascurato, ma che merita di essere convocato in questa riflessione, è quello di Kevin Lynch, in particolare il lavoro sviluppato in *The Image of the City* (1960) e in *A Theory of Good City Form* (1981).

Lynch era interessato a comprendere come le persone si orientano e si costruiscono un'immagine mentale della città — una mappa cognitiva che permette loro di navigarla con fiducia e di sentirsi a casa in essa. A tal fine, aveva identificato cinque tipi di elementi urbani che contribuiscono a questa *imageability* — la leggibilità della città come paesaggio dotato di senso: i percorsi, i bordi, i distretti, i nodi e i riferimenti.

Di questi cinque elementi, due sono direttamente pertinenti per la teoria degli spazi liminali: i *bordi* (*edges*) — gli elementi lineari che fungono da confini tra aree diverse, da barriere o da suture — e i *nodi* — i punti strategici in cui i percorsi si incontrano, le concentrazioni di attività che fungono da condensatori di vita urbana. I bordi lynchiani sono, nella tipologia sviluppata in questa monografia, gli spazi liminali nella loro funzione di confine: i corsi d'acqua che separano quartieri, i rilevati ferroviari che dividono la città in due parti, i margini delle infrastrutture che creano zone di risulta. I nodi lynchiani sono, invece, i luoghi dove la liminalità si concentra e si intensifica: le stazioni, i mercati, le piazze di snodo del traffico pedonale.

Lynch aveva notato che le città con un'imageability elevata — quelle che i loro abitanti riescono a descrivere con maggiore precisione e coerenza — tendono a essere quelle in cui questi elementi sono particolarmente distinti e leggibili. Paradossalmente, questa osservazione implica che la presenza di spazi liminali chiari e riconoscibili — bordi definiti, nodi vivaci — contribuisce alla leggibilità complessiva della città, anziché confonderla. Il problema non è l'esistenza di spazi liminali, ma la loro degenerazione in zone di abbandono totale privo di qualsiasi qualità leggibile. Una soglia ben definita — un argine, un viadotto, un portone, un marciapiede largo — è un elemento di orientamento urbano; una zona di abbandono indistinto è, al contrario, un elemento di disorientamento.

V. Il progetto dello spazio liminale: principi per una pratica alternativa

Sulla base delle riflessioni sviluppate in questa monografia e nella tradizione teorica che si è convocata, si possono abbozzare alcuni principi per una pratica progettuale che prenda sul serio la dimensione liminale dello spazio urbano.

Il primo principio riguarda il **riconoscimento**. Prima di qualsiasi intervento progettuale su uno spazio liminale, è necessario riconoscere ciò che vi esiste: le comunità che lo abitano, le pratiche che vi si svolgono, le memorie che vi sono depositate. Questo riconoscimento deve essere un processo partecipativo e dialogico, condotto con e non su le popolazioni che usano lo spazio.

Il secondo principio è quello della **cura minima**. Laddove possibile, l'intervento sullo spazio liminale dovrebbe mirare non alla trasformazione radicale ma alla cura delle condizioni che rendono possibile la vita che vi si svolge: migliorare la sicurezza senza eliminare la relativa invisibilità, garantire l'accessibilità senza imporre un programma funzionale che esclude gli usi informali. Il concetto di "acupuntura urbana" — proposto dall'architetto catalano Manuel de Solà-Morales come alternativa ai grandi piani di riqualificazione — suggerisce un approccio di interventi puntuali, reversibili, a basso impatto.

Il terzo principio riguarda la **temporalità**. Gli spazi liminali sono spazi in trasformazione: hanno storie di usi sovrapposti e destini aperti. Qualsiasi progetto che li riguardi dovrebbe essere concepito come temporaneo e reversibile. La pratica dell'"urbanismo tattico" — sviluppatasi negli anni Duemila in molte città europee e nordamericane — ha dimostrato come interventi leggeri, reversibili e sperimentali possano produrre trasformazioni significative dell'esperienza urbana senza richiedere i tempi e le risorse di un progetto permanente.

Il quarto principio concerne la **mixité di scala e di uso**. Qualsiasi riprogettazione di un'area liminale dovrebbe evitare la monofunzionalità: non un nuovo parco soltanto, non un nuovo distretto commerciale soltanto, ma una molteplicità di usi, di scale, di temporalità che si attivano in momenti diversi e per soggetti diversi, producendo la complessità che Jacobs aveva riconosciuto come condizione della vitalità urbana.

Il quinto principio è quello della **giustizia spaziale**. Qualsiasi trasformazione di uno spazio liminale deve confrontarsi esplicitamente con la domanda: a beneficio di chi? Se il risultato dell'intervento è l'espulsione delle popolazioni vulnerabili che attualmente abitano lo spazio e la sua trasformazione in risorsa per gruppi sociali più privilegiati, anche l'intervento formalmente più rispettoso della storia del luogo è un atto di ingiustizia spaziale.

Va aggiunto un sesto principio che la letteratura esistente ha meno tematizzato: quello della **reversibilità ecologica**. I processi ecologici che si sviluppano negli spazi liminali abbandonati — la colonizzazione vegetale spontanea, l'insediamento di fauna urbana, la formazione di microhabitat — sono processi che richiedono tempo, discontinuità e assenza di gestione intensiva per svilupparsi. Qualsiasi intervento su questi spazi dovrebbe valutare esplicitamente le conseguenze per la biodiversità che vi si è stabilita, e cercare dove possibile di integrare piuttosto che eliminare le comunità ecologiche spontanee.

VI. Esperienze contemporanee: le pratiche progettuali del liminale nel mondo

Non mancano, nel panorama architettonico e urbanistico contemporaneo, esperienze progettuali che hanno tentato di mettere in pratica, con diversi gradi di consapevolezza teorica e di successo, una o più delle linee di intervento che si sono abbozzate.

Il progetto dell'High Line a New York — la ferrovia sopraelevata dismessa nel quartiere di Chelsea, trasformata tra il 2009 e il 2014 in un parco lineare — è diventato uno dei casi studio più discussi dell'urbanistica contemporanea, e costituisce un esempio istruttivo non tanto delle sue qualità quanto dei suoi limiti rispetto a una teoria della giustizia spaziale. La trasformazione dell'High Line in parco di successo ha prodotto una delle più rapide e drammatiche gentrificazioni che una singola operazione urbana abbia mai innescato: i valori immobiliari del quartiere circostante sono aumentati in modo esponenziale, e le popolazioni preesistenti — comunità latinoamericane, lavoratori delle industrie di servizio — sono state progressivamente espulse. L'High Line è un esempio di come anche un progetto architettonicamente eccellente possa, in assenza di politiche abitative e fiscali che ne controllino gli effetti di mercato, trasformare la cura della soglia in un ulteriore meccanismo di esclusione.

Un caso opposto — un intervento che ha scelto di lavorare sulla cura minimale piuttosto che sulla trasformazione radicale — è offerto da alcune esperienze di "urbanismo di risulta" sviluppate nelle periferie di Madrid e di Barcellona negli anni Duemila, in cui gruppi di architetti e urbanisti hanno operato negli spazi residuali delle periferie — i lotti non edificati, i margini delle infrastrutture, i cortili interni — non per costruire nuovi edifici ma per migliorare le condizioni di uso informale di questi spazi attraverso interventi minimi: pavimentazione, illuminazione, panche, vegetazione. Questi interventi, condotti in dialogo con le comunità locali, hanno prodotto trasformazioni significative della qualità dell'esperienza urbana senza innescare i processi di valorizzazione e di espulsione che caratterizzano le operazioni di riqualificazione più ambiziose.

Un terzo esempio viene dalle politiche di gestione degli spazi pubblici in alcune città nordeuropee — in particolare Amsterdam, Copenhagen, Vienna — che hanno sviluppato approcci istituzionali alla tutela degli usi informali degli spazi di soglia. La pratica del *gedoogbeleid* olandese — la politica di tolleranza verso usi non formalmente autorizzati ma socialmente utili — ha permesso di mantenere una zona grigia di legittimità per pratiche e comunità che in altri contesti avrebbero subito l'espulsione immediata.

Un quarto esempio, più recente e meno canonico, viene dalle politiche di gestione delle aree industriali dismesse in alcune città tedesche della Ruhr — Essen, Dortmund, Duisburg — in seguito alla crisi dell'industria siderurgica degli anni Ottanta. La Internationale Bauausstellung Emscher Park (IBA Emscher, 1989-1999) ha prodotto un modello di intervento radicalmente diverso dalla riqualificazione immobiliare

convenzionale: invece di demolire le strutture industriali dismesse e sostituirle con nuovi edifici residenziali o commerciali, ha scelto di preservare le strutture esistenti come memoria del paesaggio industriale, di rinaturalizzare il sistema dei corsi d'acqua inquinati, di installare funzioni culturali e ricreative leggere all'interno delle strutture industriali senza cancellarle. Il risultato è una rete di parchi industriali — il più famoso dei quali è il Landschaftspark Duisburg-Nord, progettato da Peter Latz — in cui le tracce della produzione industriale coesistono con ecosistemi naturali spontanei e con usi culturali e ricreativi, producendo spazi di una complessità e di un'intensità atmosferica che nessun progetto ex novo avrebbe potuto ottenere.

VII. Il ruolo del tempo: patrimonio, obsolescenza e il ciclo di vita degli spazi liminali

Una dimensione spesso trascurata nella teoria del progetto degli spazi liminali riguarda il tempo: non il tempo come temporalità del progetto, ma il tempo come dimensione costitutiva della qualità liminale degli spazi. Un'area industriale dismessa diventa un terrain vague di qualità eccezionale non nell'immediato dopo l'abbandono, ma dopo decenni di colonizzazione ecologica, di stratificazione di usi informali, di sedimentazione di memorie. Un sottopasse acquista la propria ricchezza di scritti, di odori, di personaggi nel corso di anni di vita non pianificata. Questi processi temporali non si possono accelerare né simulare: richiedono il tempo che richiedono.

Questo implica che qualsiasi politica degli spazi liminali che voglia preservarne la qualità deve necessariamente adottare una prospettiva di lungo periodo — deve saper riconoscere in certe aree il potenziale di una qualità liminale che non è ancora pienamente sviluppata, e deve avere la pazienza e la disciplina politica di non intervenire prima che quel potenziale si realizzi. È una posizione difficile da sostenere in sistemi urbani soggetti alla pressione permanente della valorizzazione immobiliare e della razionalizzazione funzionale. Ma è una posizione che alcune esperienze europee di pianificazione — e in particolare quelle legate alla tradizione olandese della *ruimtelijke ordening* — hanno dimostrato essere possibile, almeno parzialmente, quando esiste una cultura politica e istituzionale disposta a pensare l'urbanistica su scale temporali più lunghe di quelle del ciclo elettorale.

Il patrimonio — nel senso tecnico di bene culturale tutelato dalla legge — è uno degli strumenti con cui le istituzioni hanno cercato di proteggere gli spazi liminali dal ciclo distruttivo della valorizzazione immobiliare. Ma il patrimonio è uno strumento contraddittorio: protegge la forma materiale di uno spazio mentre ne trasforma inevitabilmente la funzione sociale, il regime di uso, il carattere informale e spontaneo. Uno spazio liminale tutelato come patrimonio industriale è ancora uno spazio liminale, o è diventato qualcosa di diverso — un monumento all'idea di liminalità, una rappresentazione del margine piuttosto che un margine autentico? La risposta varia enormemente in funzione di come la tutela patrimoniale viene implementata: se lascia

spazio agli usi informali e alle comunità che abitano lo spazio, può preservarne la qualità liminale; se si accompagna a una privatizzazione dell'accesso e a una trasformazione dello spazio in prodotto culturale per consumatori, la distrugge sistematicamente.

Capitolo Ottavo

Ecologie della Soglia: Flora, Fauna e Microbiomi nei Luoghi dell'In-Between

---

I. Il vivente come teorico dello spazio: premessa metodologica

Esiste una tendenza profonda nel pensiero urbano occidentale a trattare la città come un artefatto esclusivamente umano — un sistema prodotto dall'intelligenza, dal lavoro e dalla volontà degli esseri umani, dentro il quale la natura, quando compare, lo fa come ornamento o come disturbo da gestire. Questa tendenza rispecchia un'epistemologia antropocentrica che le scienze della vita degli ultimi trent'anni hanno eroso con crescente sistematicità.

Il progetto di questo capitolo è situarsi esplicitamente al di fuori di quella tendenza. Si tratta di riconoscere che gli organismi non umani — le piante, gli animali, i funghi, i batteri — che abitano gli spazi liminali urbani sono essi stessi agenti di produzione spaziale, co-produttori di quelle geografie della soglia che finora si sono analizzate come se il soggetto umano ne fosse l'unico protagonista. Portare il vivente non umano al centro dell'analisi non è un gesto sentimentalista: è una necessità teorica che emerge dalla considerazione di ciò che accade realmente in questi spazi quando lo sguardo si abbassa dalla scala umana a quella molecolare.

La biologia urbana ha accumulato negli ultimi decenni una mole di dati che sfida alcune delle assunzioni più consolidate della teoria urbana. I dati mostrano che le città non sono deserti biologici: sono ecosistemi straordinariamente complessi, con livelli di biodiversità che in certi contesti superano quelli delle aree rurali circostanti, con processi di adattamento evolutivo che si svolgono su scale temporali molto più brevi di quelle che la biologia evoluzionistica aveva tradizionalmente considerato possibili. Gli spazi liminali emergono, in questo contesto, come i nodi più ricchi e più dinamici della rete ecologica urbana: sono i luoghi in cui la vita non umana trova le condizioni di minimo controllo e di massima opportunità che le permettono di manifestarsi nella propria piena complessità.

Il quadro teorico più adeguato per pensare questa dimensione ecologica degli spazi liminali è quello che la filosofia ambientale contemporanea ha sviluppato intorno al concetto di *agentività non umana*. Bruno Latour, con la sua teoria attoriale-reticolare, aveva proposto di estendere la nozione di agente — di entità capace di produrre effetti nel mondo — al di là dei soggetti umani, includendo gli oggetti, le tecnologie, ma anche gli organismi viventi. Jane Bennett, nel suo *Vibrant Matter*, ha sviluppato questa intuizione in direzione di una filosofia della *vitalità della materia* — la propensione degli oggetti fisici e degli organismi a sorprendere, a resistere, a produrre effetti non pianificati — che si applica con forza particolare al caso della flora e fauna liminale urbana.

II. La botanica degli interstizi: flora spontanea e colonizzazione delle crepe

La biologia della flora urbana spontanea — le piante che crescono senza essere seminate, coltivate, irrigate o potate, che trovano da sole le crepe nel cemento, le giunture tra i mattoni, i margini abbandonati delle strade — è uno dei campi scientifici più affascinanti e meno noti al grande pubblico.

Il termine tecnico per designare le comunità vegetali degli spazi disturbati e abbandonati è *flora ruderale*, dal latino *rudus*, macerie. Le piante ruderali non sono una categoria residuale della sistematica botanica: sono un insieme di specie con caratteristiche ecologiche specifiche e straordinariamente interessanti. Sono generalmente pioniere — capaci di colonizzare substrati ostili, di crescere in condizioni di scarsità di nutrienti e di acqua, di sopportare livelli di tossicità ambientale che la maggior parte degli organismi non tollererebbe. Hanno cicli di vita brevi e una straordinaria capacità di dispersione dei semi. Sono, in una parola, specie liminali: specializzate nell'abitare i margini, le soglie, gli interstizi.

Uno studio condotto sulle aree industriali dismesse della Ruhr tedesca negli anni Novanta aveva documentato la presenza di oltre quattrocento specie vegetali diverse in un'unica area di trenta ettari — una diversità floristica comparabile a quella di ambienti naturali protetti di dimensioni molto maggiori. Le ragioni di questa ricchezza sono molteplici: l'eterogeneità dei substrati crea una varietà di microhabitat che favorisce la coesistenza di specie con esigenze diverse. L'assenza di gestione lascia che la competizione tra specie si svolga secondo le dinamiche della successione ecologica naturale.

Il botanico Richard Mabey, nel suo straordinario saggio *Weeds: In Defense of Nature's Most Unloved Plants*, aveva proposto di leggere le erbe infestanti come un commento continuo alla storia umana: le specie che colonizzano certi spazi in certi momenti riflettono le perturbazioni che quegli spazi hanno subito, i movimenti di merci e di persone che vi hanno transitato. I semi dell'*Ambrosia artemisiifolia* — una pianta

nordamericana altamente allergizzante — si sono diffusi in Europa durante la Prima Guerra Mondiale nei foraggi per i cavalli militari; le specie termofite che oggi colonizzano le stazioni ferroviarie europee sono lì grazie ai venti caldi prodotti dai treni ad alta velocità. La flora ruderale è un archivio biologico della storia economica e militare — un palinsesto vegetale che racconta storie che nessun documento scritto conserva.

III. Successione ecologica come biografia del luogo

La botanica degli spazi liminali non è una fotografia statica ma una sequenza temporale: gli ecosistemi vegetali degli spazi abbandonati si trasformano nel tempo secondo processi di *successione ecologica* — la sostituzione progressiva di comunità vegetali pioniere con comunità sempre più complesse e stabili, in un percorso che nei climi temperati tende verso la foresta climax nel corso di decenni o secoli.

Questa successione ecologica è, nel contesto della teoria degli spazi liminali, una biografia del luogo scritta nelle piante: l'età di un abbandono si legge nella composizione della comunità vegetale che vi si è sviluppata. Un'area abbandonata da poco (cinque-dieci anni) è dominata da piante annuali ruderali — *Chenopodium*, *Amaranthus*, *Senecio*. Un'area abbandonata da qualche decennio ha già sviluppato uno strato arbustivo — *Buddleja*, *Salix*, *Sambucus* — e le prime alberature. Un'area abbandonata da mezzo secolo può avere già sviluppato una foresta giovane. Chi sa leggere questa biologia ha a disposizione, negli spazi liminali, un archivio temporale di straordinaria precisione.

La ricercatrice botanica Marina Alberti, nel suo lavoro sull'ecologia evolutiva urbana *Cities as Drivers of Biological Evolution* (2019), ha mostrato come le città non siano soltanto ambienti in cui certi organismi si adattano, ma veri e propri motori di evoluzione accelerata: la pressione di selezione esercitata dall'ambiente urbano — l'inquinamento, le isole di calore, la discontinuità dei corridoi ecologici, la densità umana — produce cambiamenti evolutivi nelle popolazioni di organismi urbani su scale di decine di generazioni, non di millenni. Questo significa che la flora degli spazi liminali urbani non è soltanto la flora ruderale delle campagne trasportata in città: è una flora in trasformazione evolutiva, che sta sviluppando adattamenti specifici alle condizioni degli spazi urbani abbandonati in tempi biologicamente brevissimi.

IV. La fauna dell'in-between: animali che abitano le soglie

La fauna degli spazi liminali urbani è ancora più invisibile alla percezione ordinaria. Eppure gli spazi liminali della città sono abitati da una varietà di animali di

straordinaria ricchezza, che vi svolgono funzioni ecologiche cruciali e che hanno sviluppato adattamenti specifici alle condizioni peculiari di questi ambienti.

I pipistrelli sono forse il gruppo zoologico che più emblematicamente incarna la struttura liminale degli spazi che abitano. Come l'in-between teorico che si è analizzato in questa monografia, i pipistrelli si situano ai confini di diverse categorie: sono mammiferi, ma volano; sono notturni, ma vivono in stretta vicinanza agli insediamenti umani diurni. Nelle città europee, molte specie di chirotteri hanno trovato negli edifici abbandonati, nei ponti, nelle cavità dei viadotti e nelle fessure delle strutture industriali dismesse rifugi ideali. La biologia dei pipistrelli urbani è diventata negli ultimi due decenni un campo di ricerca attivo, in parte perché queste specie — quasi tutte protette dalla legislazione europea — hanno imposto una considerazione esplicita delle proprie esigenze nei processi di riqualificazione di molti spazi liminali.

I corvidi — corvi, cornacchie, gazze, taccole — sono il gruppo di uccelli che meglio esemplifica il successo evolutivo nell'abitare gli spazi liminali urbani. La loro intelligenza — documentata da decenni di ricerca etologica che ha rivelato capacità cognitive paragonabili a quelle dei primati non umani — permette loro di sfruttare le opportunità alimentari degli spazi urbani con una flessibilità comportamentale che nessun'altra famiglia di uccelli eguaglia. Le cornacchie grigie di molte città europee hanno sviluppato comportamenti inediti per sfruttare le infrastrutture di transito: alcune popolazioni urbane hanno imparato a posizionare noci sulla sede stradale per farle schiacciare dai veicoli in transito, sviluppando persino strategie per attendere che il semaforo fermi il traffico prima di raccoglierle. Questi comportamenti rappresentano esempi di apprendimento culturale non genetico — una proto-tradizione culturale analoga a quelle che l'antropologia documenta nelle società umane.

Le volpi urbane (*Vulpes vulpes*) meritano una trattazione specifica per il modo in cui la loro presenza negli spazi liminali delle città europee ha modificato il comportamento degli animali stessi in modi che continuano a stupire i ricercatori. La colonizzazione urbana delle volpi in Gran Bretagna cominciò negli anni Trenta del Novecento a Bristol e a Londra. Le volpi urbane — che hanno imparato a sfruttare i rifiuti alimentari umani, a nascondersi nelle aree industriali dismesse e sotto le strutture infrastrutturali — hanno sviluppato in poche generazioni tratti morfologici e comportamentali significativamente diversi dalle loro controparti rurali: crani più piccoli, musi più corti, soglie di tolleranza della presenza umana molto più alte. È uno dei casi documentati più chiari di evoluzione urbana rapida.

V. La questione del conflitto: fauna selvatica urbana e gestione del margine

La presenza di fauna selvatica negli spazi liminali urbani non è priva di conflitti, e una riflessione teoricamente onesta deve affrontarli senza idealizzare la coabitazione. I cinghiali che colonizzano le aree periurbane di molte città europee — Roma, Barcellona, Berlino — producono danni agricoli, incidenti stradali, situazioni di rischio per i pedoni. I colombi che nidificano nei sottoportici e nelle strutture abbandonate producono problemi igienici e danni strutturali. I ratti che popolano le reti fognarie e i depositi abbandonati sono vettori di patogeni. Le processionarie che si sviluppano nei pini delle aree periurbane producono allergie gravi. La fauna selvatica degli spazi liminali urbani non è innocua, e le sue interazioni con la popolazione umana non sono sempre armoniose.

Questa conflittualità non è, tuttavia, una ragione sufficiente per concludere che la presenza di fauna negli spazi liminali debba essere sistematicamente gestita e ridotta. È piuttosto una ragione per riflettere su cosa significhi *convivenza* tra soggetti umani e non umani nello spazio urbano — una riflessione che le discipline della gestione faunistica hanno sviluppato in modo prevalentemente tecnico, ma che richiede anche una dimensione etica e politica che stenta ad essere affrontata apertamente.

La filosofa della natura Donna Haraway, nel suo *Staying with the Trouble* (2016), ha proposto il concetto di *making kin* — costruire parentele, elaborare forme di coabitazione con organismi non umani — come imperativo etico e politico nell'Antropocene. Questa proposta si applica con forza particolare agli spazi liminali urbani, dove la coabitazione con la fauna selvatica non è un'aspirazione idealistica ma una realtà quotidiana che richiede gestione, negoziazione, compromessi. Non si tratta di abbandonare ogni forma di gestione faunistica — alcune specie invasive richiedono controllo per ragioni di sanità pubblica o di protezione della biodiversità locale — ma di cambiare il quadro normativo entro cui quella gestione si svolge: da un quadro di "controllo dei parassiti" — in cui qualsiasi organismo non umano che non serve direttamente agli interessi umani è una minaccia da eliminare — a un quadro di "gestione della coabitazione" — in cui si negozia con i diversi attori biologici (umani e non) la distribuzione dello spazio e delle risorse.

VI. I funghi e il micelio: reti invisibili sotto la soglia

Tra tutti gli organismi che abitano gli spazi liminali urbani, i funghi — e in particolare le loro strutture vegetative, i miceli — sono probabilmente quelli che più radicalmente sfidano le categorie con cui si è soliti pensare l'identità, il confine e la relazione. Il micelio è una rete di filamenti microscopici che si estende nel substrato spesso per centinaia di metri quadrati, formando quello che i micologi chiamano un singolo individuo anche se la sua superficie è paragonabile a quella di una foresta.

La recente ricerca micologica ha rivelato che il micelio non è soltanto l'organo digestivo del fungo: è anche un sistema di comunicazione di straordinaria complessità.

Nelle foreste, i miceli fungini formano le cosiddette "reti micorriziche" — connessioni simbiontiche con le radici delle piante che permettono il trasferimento di nutrienti, di segnali chimici e persino di informazioni sulle aggressioni parassite tra piante diverse, anche di specie diverse, che si trovano a decine di metri di distanza. Queste reti — che il micologo Merlin Sheldrake ha chiamato, con una metafora diventata celebre, la "wood wide web" — mostrano come il suolo sia un mezzo di comunicazione e di cooperazione biologica non meno sofisticato di qualsiasi sistema di segnalazione neurale o digitale.

Negli spazi liminali urbani, le comunità fungine assumono funzioni di straordinaria importanza per il risanamento ecologico. Alcune specie di *Pleurotus* (l'ostrica commestibile) sono capaci di degradare il petrolio; alcune specie di *Trametes* decompongono la lignina e i polimeri plastici; alcune specie di *Aspergillus* resistono a concentrazioni di metalli pesanti che ucciderebbero qualsiasi pianta superiore. Queste capacità di biodegradazione stanno diventando oggetto di applicazioni pratiche nel campo della *mycoremediation* — l'uso di comunità fungine per decontaminare ambienti inquinati che le aree industriali dismesse lasciano in eredità.

Merlin Sheldrake, nel suo libro *Entangled Life*, ha proposto di usare i funghi come modello per ripensare i concetti fondamentali di individuo, di confine e di relazione. I funghi sfidano la nozione di individuo biologico: il micelio non ha confini definiti, si fonde con altri miceli della stessa specie, assorbe elementi di altri organismi, cambia forma e dimensione in risposta all'ambiente in modo continuo. Non si può dire con precisione dove finisce un fungo e dove comincia il successivo, né dove finisce il fungo e dove comincia il suo ambiente. Questa fluidità ontologica è il correlativo biologico più preciso della struttura dell'in-between che si è analizzata in questa monografia.

VII. I microbiomi urbani: l'ecologia invisibile degli spazi abbandonati

Al di sotto della soglia di percezione umana esiste un livello di vita negli spazi liminali che è stato esplorato sistematicamente soltanto negli ultimi due decenni, grazie allo sviluppo delle tecniche di sequenziamento genomico ad alta efficienza che hanno reso possibile la caratterizzazione delle comunità microbiche senza necessità di coltura in laboratorio. Questa nuova microbiologia dell'ambiente — la metagenomics — ha rivelato che il microbioma degli spazi urbani abbandonati è di una ricchezza e di una specificità straordinarie.

Ricerche condotte sulle superfici dei corridoi ospedalieri dismessi, sulle pareti umide dei parcheggi sotterranei, sui suoli delle aree industriali abbandonate e sulle superfici dei tunnel ferroviari inutilizzati hanno documentato comunità microbiche di migliaia di specie per centimetro quadrato, molte delle quali uniche di quegli ambienti specifici

e sconosciute alla scienza fino a poco tempo fa. Questi microbiomi non sono caos biologico: sono comunità strutturate con le proprie dinamiche di competizione, cooperazione e successione, che rispondono alle caratteristiche fisiche, chimiche e storiche dei loro microhabitat in modo altamente specifico.

Una ricerca particolarmente interessante ha riguardato il microbioma dell'aria negli spazi liminali urbani — la composizione delle comunità batteriche e fungine aerodisperse negli ambienti chiusi abbandonati, nei corridoi inutilizzati, negli atrii delle stazioni fuori uso. I risultati mostrano che questi ambienti hanno microbiomi dell'aria radicalmente diversi da quelli degli ambienti urbani in uso: meno dominati dalle specie associate alla presenza umana intensa (streptococchi, stafilococchi, enterobatteri), più ricchi di specie associate ai processi di decomposizione organica e ai suoli. In altri termini, l'aria degli spazi liminali abbandonati è biologicamente più simile all'aria di una foresta o di un campo aperto che all'aria di un ufficio o di un corridoio ospedaliero in funzione.

Questa scoperta ha implicazioni che vanno oltre la microbiologia: suggerisce che l'esperienza di certi spazi liminali abbandonati potrebbe avere effetti sul microbioma umano — il complesso di microrganismi che abita il corpo umano e che ha effetti profondi sulla salute, sull'immunità e persino sulla neurobiologia — diversi dall'esperienza degli spazi urbani ordinari. La ricerca sul legame tra biodiversità microbica ambientale e salute immunitaria umana — sviluppata a partire dal lavoro del microbiologo Graham Rook sulla "old friends hypothesis" — suggerisce che l'esposizione a microbiomi ambientali diversificati possa avere effetti positivi sulla regolazione del sistema immunitario. Se così fosse, gli spazi liminali abbandonati sarebbero, tra le altre cose, ambienti benefici per la salute umana in un senso molto letterale — non soltanto per le qualità atmosferiche e psicologiche che la fenomenologia ha documentato, ma anche per la qualità microbiologica della loro aria.

VIII. L'ecologia della soglia come argomento per la sua tutela

Le analisi condotte in questo capitolo producono un argomento per la tutela degli spazi liminali urbani che si aggiunge, e in certi casi è più robusto, di quello fenomenologico, culturale e politico sviluppato nei capitoli precedenti: un argomento ecologico. Gli spazi liminali non sono soltanto luoghi di valore per le comunità umane che li abitano: sono *nodi ecologici* di importanza critica per la biodiversità urbana, corridoi di connessione tra gli ecosistemi naturali periurbani e il cuore della città, laboratori di evoluzione accelerata in cui si svolgono processi biologici che la scienza ha appena cominciato a comprendere.

Questo argomento ecologico ha implicazioni pratiche immediate. Le politiche di gestione del verde urbano — che nelle città europee tendono a privilegiare la cura dei parchi formali a spese degli spazi naturali spontanei — dovrebbero essere ripensate

per includere una valutazione sistematica del valore ecologico degli spazi liminali abbandonati: il loro contributo alla biodiversità, alla depurazione dell'aria, alla regolazione delle acque, alla fissazione del carbonio, alla formazione del suolo. Questi servizi ecosistemici sono reali e quantificabili, e in molti casi superano quelli dei parchi formali di dimensioni equivalenti.

Il concetto di "infrastruttura verde" — che la pianificazione urbana contemporanea ha cominciato a utilizzare per designare la rete di aree naturali e seminaturali che svolgono funzioni ecologiche critiche nelle città — dovrebbe essere esteso a includere esplicitamente gli spazi liminali come componente essenziale di questa infrastruttura. Non come riconoscimento romantico della bellezza delle rovine, ma come valutazione razionale dei servizi che questi spazi producono e che la loro distruzione eliminerebbe.

IX. Il non-umano e la teoria: verso una teoria liminale post-antropocentrica

Le riflessioni sviluppate in questo capitolo aprono verso una domanda teorica più ampia che merita di essere formulata esplicitamente, anche se non può essere risolta nei limiti di questo lavoro: la teoria degli spazi liminali che si è costruita in questa monografia è ancora troppo antropocentrica? Ha preso abbastanza sul serio la presenza e l'agentività degli organismi non umani come co-produttori degli spazi di soglia?

La risposta onesta è: non ancora abbastanza. La teoria sviluppata nei capitoli precedenti — per quanto ampia e pluridisciplinare — è fondamentalmente una teoria costruita dal punto di vista dell'esperienza e dell'interesse umano. I pipistrelli che abitano i capannoni dismessi, i corvidi che sfruttano i ritmi del traffico urbano, le reti micorriziche che connettono la flora ruderale delle aree industriali abbandonate, i batteri che decompongono i materiali organici nelle crepe del cemento: tutti questi soggetti non umani non sono soltanto sfondi dell'esperienza umana, non sono soltanto risorse per la biodiversità o argomenti per la tutela. Sono, nel senso più pieno del termine, *abitatori degli spazi liminali* — soggetti con le proprie traiettorie evolutive, le proprie strategie di sopravvivenza, le proprie forme di organizzazione spaziale che producono e modificano costantemente gli ambienti in cui vivono.

Una teoria degli spazi liminali pienamente post-antropocentrica — che prendesse sul serio il contributo di tutti questi soggetti alla produzione dello spazio — richiederebbe strumenti concettuali che il vocabolario delle scienze sociali ha solo cominciato a elaborare: la teoria attoriale-reticolare di Latour, la filosofia della vitalità della materia di Bennett, l'ecologia politica nella sua forma più radicale, la biologia evolutiva urbana nella sua capacità di documentare processi di co-evoluzione tra organismi umani e non umani. È un programma di ricerca ancora in larga misura da sviluppare, che potrebbe trasformare non soltanto la teoria degli spazi liminali ma l'intera teoria urbana in

direzioni che è difficile prevedere con precisione ma che si annunciano come profondamente necessarie.

Capitolo Nono

Soglie Digitali: Liminalità, Spazio Aumentato e le Geografie dell'In-Between nella Rete

---

I. Il digitale come soglia: premessa teorica

Nel 1984, William Gibson scriveva in *Neuromancer* una delle frasi più citate della letteratura fantascientifica del XX secolo: "Il cyberspazio. Un'allucinazione consensuale sperimentata quotidianamente da miliardi di operatori legittimi, in ogni nazione." La potenza di questa formula non risiede soltanto nella sua qualità letteraria ma nella sua intuizione teorica: il cyberspazio è uno spazio, e come tale ha una topologia, una fenomenologia, una politica. Non è un luogo fisico, ma non è nemmeno soltanto una metafora: è qualcosa di intermedio, una soglia tra il materiale e l'immateriale, tra il fisico e il simbolico, tra il presente e l'assente.

Quasi quattro decenni dopo Gibson, l'espansione di Internet da fenomeno emergente a infrastruttura globale onnipresente ha trasformato radicalmente i termini del problema. Non si tratta più di immaginare un cyberspazio separato dal mondo fisico, a cui si accede attraverso interfacce terminali. Si tratta di comprendere come lo spazio digitale e lo spazio fisico si sovrappongano, si intreccino, si modifichino reciprocamente in modi che rendono obsoleta la distinzione stessa tra "online" e "offline" come categorie discrete.

In questo contesto trasformato, la categoria di liminalità acquista nuove dimensioni e nuove articolazioni. Esistono spazi liminali digitali — zone di Internet che stanno tra i domini codificati della rete, che resistono alla classificazione, che producono comunità efimere e identità ibride con le stesse caratteristiche strutturali che si sono analizzate per gli spazi liminali fisici. Ed esistono spazi liminali *aumentati* — luoghi fisici la cui qualità liminale viene modificata, intensificata o ridefinita dalla sovrapposizione di layers digitali che ne trasformano la fenomenologia, la popolazione e la funzione sociale.

Va aggiunto che la teoria degli spazi liminali elaborata nei capitoli precedenti deve confrontarsi con una sfida specifica nel caso del digitale: quella dell'incorporazione. Gli spazi liminali fisici sono stati analizzati in questo lavoro come luoghi che il corpo attraversa — la loro fenomenologia è essenzialmente una fenomenologia corporea,

tattile, olfattiva, acustica. Gli spazi digitali, per contro, sono attraversati da un corpo che spesso non si muove fisicamente, che interagisce con lo spazio attraverso gesti minimali — la pressione di un tasto, lo scorrimento di un dito su uno schermo. Questa differenza non è senza conseguenze teoriche: suggerisce che la liminalità digitale è, almeno in parte, una liminalità *somaticamente alleggerita*, una sospensione delle norme ordinarie che avviene con minore intensità corporea rispetto alla liminalità fisica, ma che non è per questo meno reale nelle sue conseguenze sociali e identitarie.

II. La topologia dell'Internet liminale: dark web, forum, spazi interstiziali della rete

La struttura topologica di Internet non è uniforme. L'immagine popolare di Internet come una rete piatta in cui ogni punto è equidistante da ogni altro — immagine che i discorsi celebrativi sulla "democratizzazione dell'informazione" degli anni Novanta tendevano a proporre — è stata ampiamente corretta da una letteratura che ha mostrato come Internet sia un ambiente profondamente stratificato, con aree di alta visibilità e di alta centralità (i grandi nodi delle piattaforme commerciali dominanti) e aree di bassa visibilità e di marginalità strutturale.

Il "dark web" — quella porzione di Internet accessibile soltanto attraverso browser anonimi come Tor — è lo spazio liminale più esplicito e più discusso della rete. La sua struttura corrisponde con precisione alla fenomenologia degli spazi liminali fisici: è al di fuori della visibilità ordinaria, è accessibile soltanto attraverso procedure specifiche che funzionano come riti di iniziazione, ospita comunità con codici e gerarchie propri, è contemporaneamente luogo di libertà radicale e luogo di estrema vulnerabilità e di violenza. Come il sottopasse o il parcheggio notturno, il dark web non è né puramente emancipatorio né puramente criminale: è uno spazio ambivalente in cui convivono pratiche di resistenza politica autentica (Wikileaks, i canali di comunicazione dei dissidenti iraniani e bielorussi, le reti di supporto ai migranti irregolari) e pratiche di violenza e sfruttamento. L'ambivalenza strutturale è la stessa degli spazi liminali fisici: l'assenza di controllo produce simultaneamente libertà e vulnerabilità.

Ma il dark web è soltanto l'esempio più estremo di una categoria più ampia di spazi liminali digitali. Esistono zone di Internet che non sono tecnicamente oscure ma che funzionano socialmente e culturalmente come spazi dell'in-between: i forum anonimi come Reddit o 4chan, in cui l'assenza di identità verificabile produce comunità temporanee di straordinaria intensità e di straordinaria volatilità; le chatroom dei giochi di ruolo multiplayer, in cui le identità dei giocatori si sovrappongono e si fondono con quelle dei personaggi che interpretano in modi che mettono in questione qualsiasi distinzione netta tra il reale e il virtuale; i canali Telegram o Discord delle subculture politiche e culturali più marginali, in cui la semi-anonimità produce un allentamento delle norme di presentazione di sé ordinarie analogo a quello che si è descritto per la stazione notturna o il parcheggio sotterraneo.

Danah Boyd, nel suo studio etnografico sulle pratiche giovanili nei social media *It's Complicated: The Social Lives of Networked Teens*, aveva mostrato come gli adolescenti americani usino certi spazi digitali come zone liminali di sperimentazione identitaria: luoghi in cui si possono testare identità, relazioni, credenze, umori che gli spazi fisici della scuola e della famiglia non consentirebbero. Questa funzione di soglia digitale non è esclusiva degli adolescenti: è una caratteristica strutturale di molte pratiche di sociabilità digitale.

Va aggiunto, a completamento di questa analisi, il caso dei *massively multiplayer online role-playing games* (MMORPG) — i giochi di ruolo online massicci come World of Warcraft, Final Fantasy XIV, o Elder Scrolls Online — come spazi liminali digitali di straordinaria complessità. Questi giochi non sono semplicemente ambienti di intrattenimento: sono ecosistemi sociali con le proprie economie, le proprie gerarchie, i propri sistemi di legge e di norma, le proprie pratiche rituali. Il sociologo T.L. Taylor, nel suo studio etnografico *Play Between Worlds: Exploring Online Game Culture* (2006), aveva documentato come i giocatori di EverQuest sviluppassero relazioni sociali, identità, competenze e significati che non erano riducibili al "semplice gioco" ma costituivano dimensioni autentiche della vita sociale — identità in-between tra il soggetto fisico e il personaggio virtuale, comunità in-between tra il locale e il globale, economie in-between tra il reale e il virtuale.

III. L'augmented space e la fenomenologia dello spazio ibrido

Il secondo versante del problema della liminalità digitale riguarda la sovrapposizione di strati digitali sullo spazio fisico — quella che il teorico dei media Lev Manovich aveva chiamato, in un saggio seminale del 2002, l'"augmented space". Manovich descriveva l'augmented space come uno spazio fisico sovrapposto con informazioni dinamiche: un luogo che si attraversa sia con il corpo sia con la mente orientata da layers di dati, di immagini, di testi che modificano la percezione e l'interpretazione di ciò che si vede.

Come questi strati digitali modificano l'esperienza degli spazi liminali fisici? La risposta non è univoca, e la sua complessità è istruttiva. In alcuni casi, la sovrapposizione digitale amplifica la qualità liminale degli spazi: le mappe di sorveglianza collettiva come Waze o Google Maps producono una cartografia dal basso degli spazi urbani informali — i mercati clandestini, i luoghi di incontro delle subculture, le aree di insediamento delle comunità migranti — che sfida la cartografia ufficiale nella sua pretesa di esaustività.

In altri casi, la sovrapposizione digitale riduce o trasforma la qualità liminale degli spazi: la navigazione GPS abolisce l'esperienza del perdersi, che è una delle forme più autentiche di abitazione dello spazio liminale; le recensioni sulle piattaforme commerciali trasformano certi spazi informali in destinazioni codificate, sottraendoli alla loro qualità di scoperta spontanea; la sorveglianza digitale — le telecamere a

circuito chiuso connesse a sistemi di riconoscimento facciale, i sensori IoT nelle infrastrutture urbane — estende il regime di visibilità e di controllo negli stessi spazi liminali che erano stati tradizionalmente caratterizzati dall'assenza di sorveglianza.

La questione della sorveglianza digitale degli spazi liminali merita un'attenzione specifica. Negli ultimi anni, la diffusione delle tecnologie di smart city — sensori, telecamere intelligenti, sistemi di analisi dei dati in tempo reale — ha esteso il controllo urbano a luoghi che erano storicamente al di fuori di esso. Per le comunità che abitano questi spazi, la sorveglianza digitale non è una trasformazione neutra: è una forma di espulsione dal margine, una chiusura della soglia che li escludeva già dal centro ma li ospitava ancora nei propri interstizi.

IV. Pokémon Go e la politica dello spazio aumentato: un caso di studio

Il fenomeno di Pokémon Go — il gioco di realtà aumentata lanciato nel luglio 2016 da Niantic con cento milioni di download nelle prime settimane di distribuzione — offre un caso di studio eccezionalmente istruttivo. Il gioco ha spinto milioni di giocatori ad attraversare spazi urbani che ordinariamente non frequentavano — spazi periferici, interstiziali, liminali — in cerca di personaggi rari; ha creato comunità efimere di giocatori che si incontravano in luoghi insoliti per sessioni di gioco collettivo; ha prodotto incontri tra persone di diversa età, classe sociale e provenienza etnica che la segregazione ordinaria non avrebbe consentito.

Ma ha anche rivelato le strutture di potere che attraversano la produzione dello spazio digitale. La distribuzione dei PokéStop e delle palestre nel territorio urbano rispecchiava la distribuzione storica della visibilità culturale e del capitale simbolico: i centri storici dei quartieri benestanti erano densamente coperti di elementi di gioco, mentre le periferie povere, i quartieri di immigrazione, le aree industriali dismesse erano quasi deserte. Uno studio condotto nelle città americane da Colby College aveva mostrato che i quartieri a prevalenza nera avevano in media un terzo dei PokéStop rispetto ai quartieri a prevalenza bianca con lo stesso livello di densità abitativa.

Questo caso dimostra un principio generale: lo spazio digitale non è uno spazio alternativo al fisico, capace di correggerlo o di compensarne le diseguaglianze. È uno spazio che si costruisce sempre a partire da quello fisico, che ne eredita le strutture di potere, che spesso le amplifica piuttosto che ridurle.

V. Il flâneur digitale e la deriva algoritmica: camminare nella città aumentata

Michel de Certeau, incontrato nel terzo capitolo come teorico della camminata come pratica di produzione dello spazio, aveva distinto tra la vista dall'alto — quella del pianificatore, della mappa — e la camminata a livello della strada come pratica di enunciazione spaziale irriducibile alla logica del piano. Questa distinzione acquista nella condizione contemporanea nuovi significati e nuove tensioni.

Il camminatore urbano contemporaneo è quasi sempre anche un camminatore digitalmente mediato: guarda la mappa sul telefono, legge le recensioni dei luoghi che attraversa, fotografa e condivide le immagini dei posti in cui si trova. In che misura questa mediazione digitale modifica la pratica della camminata come produzione dello spazio? E in particolare: in che misura modifica l'esperienza degli spazi liminali, che tradizionalmente si offrivano alla scoperta spontanea piuttosto che alla navigazione programmata?

Alcune applicazioni digitali tentano di recuperare, in forma tecnologicamente mediata, la logica della deriva situazionista. Applicazioni come *Detour*, *Drift*, *Randonautica* usano algoritmi di generazione di percorsi casuali o di identificazione di "punti anomali" nello spazio urbano per suggerire ai loro utenti itinerari che non seguono nessuna logica funzionale. L'idea di fondo è quella di recuperare, attraverso la tecnologia, la possibilità di un'esperienza urbana non pre-scritta, aperta alla sorpresa — la stessa possibilità che il *flâneur* benjaminiano o il dériveur situazionista cercavano nell'erranza non mediata.

Il paradosso di questa mediazione tecnologica della deriva è evidente: si usa un algoritmo per produrre l'esperienza dell'inaspettato. Ma il paradosso non è necessariamente sterile: rivela che il desiderio di spazi liminali, di esperienze non pre-scritte, di incontri con l'alterità che la città ordinaria non garantisce, è un desiderio persistente che la diffusione delle tecnologie digitali non ha soppresso ma ha semplicemente riconfigurato.

Va aggiunto un aspetto di questa questione che la letteratura ha finora relativamente trascurato: il problema dell'*attenzione distribuita* nel camminatore digitalmente connesso. La fenomenologia della camminata negli spazi liminali che si è sviluppata nel Capitolo Terzo dipende in modo cruciale dalla qualità dell'attenzione che il camminante porta allo spazio: la percezione olfattiva, acustica, tattile che si è descritta come caratteristica degli spazi liminali richiede un'attenzione non filtrata, disponibile a cogliere stimoli imprevisti. Lo smartphone connesso, con le sue notifiche, le sue mappe, il suo flusso costante di informazioni, produce un'attenzione distribuita che è strutturalmente incompatibile con questa qualità di presenza. La persona che attraversa un tunnel ferroviario abbandonato guardando Instagram non sta facendo la stessa esperienza di quella che lo attraversa senza telefono: sta navigando due spazi simultaneamente — quello fisico e quello digitale — senza essere pienamente presente in nessuno dei due. Questa condizione di attenzione distribuita è forse la più pervasiva e meno tematizzata delle trasformazioni che il digitale ha prodotto nell'esperienza degli spazi liminali.

VI. Internet come spazio liminale globale: reti, diaspora e identità ibride

Le reti digitali hanno prodotto spazi liminali di un tipo che non ha equivalenti nella storia delle comunicazioni umane: spazi di costruzione di identità e di comunità che non si radicano in nessun territorio fisico specifico ma si distribuiscono attraverso la rete, connettendo soggetti geograficamente dispersi attorno a interessi, passioni, posizioni identitarie o condizioni di vita condivise.

Per molte comunità diasporiche, Internet ha fornito per la prima volta uno spazio di vita comunitaria che non dipende dalla prossimità fisica. Il lavoro di Mirca Madianou e Daniel Miller sul "polimediazione" — l'uso combinato di diversi media digitali per mantenere relazioni attraverso le distanze geografiche — ha mostrato come le comunità migranti usino smartphone, WhatsApp, Facebook, Skype e una molteplicità di altre piattaforme per costruire uno spazio di vita transnazionale che ha molte delle caratteristiche delle comunità fisicamente localizzate: rituali, gerarchie, conflitti, solidarietà, memoria condivisa.

Questo spazio comunitario digitale è, nel senso pieno del termine, uno spazio liminale: sta tra i luoghi fisici da cui si è partiti e quelli in cui si è arrivati, non appartiene pienamente a nessun territorio nazionale, produce identità ibride che non si lasciano ridurre né all'identità d'origine né a quella del paese di accoglienza. Stuart Hall aveva teorizzato questa condizione di identità diasporica come una forma di "differenza senza essenza" — un'identità che si costruisce nella relazione e nel movimento piuttosto che nel radicamento e nella stabilità. Le reti digitali delle comunità diasporiche sono la materializzazione tecnologica di questa identità: uno spazio che esiste nel tra, che si costruisce nella soglia tra mondi culturali diversi.

Arjun Appadurai, nel suo fondamentale *Modernity at Large*, aveva proposto il concetto di "mediascape" — il paesaggio mediale globale — come una delle dimensioni attraverso cui i flussi globali di persone, di merci, di tecnologie, di ideologie si interconnettono producendo ciò che chiamava "modernità disgiunta". I media digitali sono, in questa prospettiva, spazi liminali globali: luoghi di incontro e di scontro tra culture, identità, narrative e aspirazioni provenienti da contesti geografici radicalmente diversi, che si confrontano senza mai fondersi completamente.

VII. La sorveglianza come chiusura della soglia: smart city e fine della liminalità?

Un tema che pervade questo capitolo e che merita una riflessione specifica e conclusiva è quello della sorveglianza digitale come meccanismo di chiusura sistematica degli spazi liminali. La logica della smart city — la città intelligente, monitorata in tempo reale da una rete di sensori, telecamere, analizzatori di dati — è,

nella sua forma più estrema, la logica della trasparenza totale: l'eliminazione di qualsiasi zona d'ombra, di qualsiasi spazio non monitorato, di qualsiasi soglia che si sottragga alla visibilità del sistema di controllo.

Questa logica non è semplicemente una fantasia distopica: è un progetto in corso di realizzazione in molte città del mondo. La Cina ha sviluppato il sistema di "credito sociale urbano" più esteso del mondo, che combina il riconoscimento facciale, il monitoraggio dei comportamenti nello spazio pubblico e la valutazione dei profili digitali per assegnare a ciascun cittadino un punteggio di affidabilità sociale. Le applicazioni di questo sistema negli spazi liminali della città — le stazioni, i parcheggi, i corridoi dei trasporti pubblici — producono una chiusura sistematica della soglia: questi spazi non sono più "al di fuori" del controllo istituzionale ma al suo interno in modo più intenso che mai.

Ma la logica della smart city non è esclusivamente cinese né esclusivamente autoritaria: si trova, in forme meno esplicite e meno integrate, anche nelle democrazie liberali occidentali. Il progetto Sidewalk Toronto — la proposta di Alphabet/Google di sviluppare un quartiere "intelligente" a Toronto — aveva previsto un sistema di monitoraggio degli spazi pubblici di straordinaria densità, suscitando una reazione di protesta che ha portato alla sua cancellazione nel 2020. Il debate intorno a Sidewalk Toronto ha reso visibile, per la prima volta in modo ampio, il conflitto di valori fondamentale che la smart city pone: tra l'efficienza della città monitorata e la libertà della città con le sue zone d'ombra, tra l'ottimizzazione del sistema e la possibilità di esperienze non pre-scritte, tra la sicurezza garantita dalla sorveglianza e la libertà garantita dall'assenza di essa.

VIII. La soglia come condizione digitale: un'ontologia provvisoria

La riflessione sviluppata in questo capitolo permette di abbozzare alcune tesi sull'ontologia dello spazio liminale nell'era digitale.

La prima tesi è che la distinzione tra spazio fisico e spazio digitale è, nelle condizioni della modernità avanzata, sempre meno funzionale come categoria analitica. Gli spazi che si attraversano con il corpo sono sempre anche spazi che si attraversano con l'attenzione mediata dalla tecnologia; gli spazi che si abitano digitalmente producono effetti sulle pratiche, sulle identità e sulle relazioni fisiche dei soggetti che vi partecipano. La soglia tra il fisico e il digitale è essa stessa una soglia liminale.

La seconda tesi è che la qualità liminale — la sospensione delle identità ordinarie, l'allentamento della sorveglianza, la disponibilità all'incontro con la differenza, la produzione di comunità efimere e intense — è strutturalmente presente nello spazio digitale non meno che in quello fisico.

La terza tesi è che la sovrapposizione di strati digitali sugli spazi fisici produce trasformazioni delle geografie liminali che sono asimmetriche rispetto alle posizioni di potere dei soggetti coinvolti: per alcuni, il digitale amplifica le possibilità di mobilità e di incontro che gli spazi liminali fisici offrono; per altri — le comunità più vulnerabili, quelle soggette a sorveglianza digitale più intensa — il digitale aggiunge nuovi strati di esclusione alle forme di marginalizzazione già esistenti.

La quarta e ultima tesi è che la soglia digitale — come la soglia fisica — non è risolvibile in nessuna delle due condizioni che la producono. Non si può "superare" la liminalità digitale tornando a una purezza pre-digitale dell'esperienza spaziale; né si può aspirare a una trasparenza digitale totale che elimini ogni zona d'ombra, ogni spazio non sorvegliato, ogni margine in cui l'imprevedibile possa ancora accadere senza essere immediatamente registrato, analizzato e incorporato nei sistemi di valorizzazione. Come la soglia fisica, la soglia digitale deve essere abitata nella sua irriducibile ambivalenza.

Capitolo Decimo

Soglie del Mondo: Analisi Comparativa Transnazionale degli Spazi Liminali Urbani

---

I. Il problema della comparazione: universale, particolare e situato

Tutta la teoria sviluppata nei capitoli precedenti è stata elaborata prevalentemente a partire da esempi tratti dalla città europea e nordamericana. Questa limitazione riflette la distribuzione geografica della produzione teorica nelle scienze sociali e negli studi urbani, che continua a essere dominata da centri accademici situati in Europa occidentale e negli Stati Uniti, e che tende a elaborare concetti a partire dall'esperienza urbana di questi contesti, elevandoli poi — spesso senza sufficiente consapevolezza critica — a categorie universali.

Questo capitolo rappresenta un tentativo esplicito di correggere questa asimmetria, portando la teoria degli spazi liminali a confrontarsi con quattro contesti urbani radicalmente diversi: Tokyo, Lagos, Buenos Aires e Mumbai. La scelta di queste quattro città non è esaustiva, ma è abbastanza diversificata da rivelare le dimensioni in cui la teoria si tiene e quelle in cui richiede revisioni significative.

Il metodo comparativo che si adotta qui non mira a costruire una tipologia universale degli spazi liminali che astratta dalle differenze storiche e geografiche: mira piuttosto a mostrare come le stesse strutture fondamentali — la posizione di in-between, la

sospensione delle norme ordinarie, la produzione di comunità efimere, la conservazione di memorie informali — si manifestino in forme concrete radicalmente diverse in funzione dei contesti, e come questa variazione riveli dimensioni della teoria che l'analisi del solo contesto euroamericano non aveva reso visibili.

Va aggiunto che la pratica della comparazione urbana transnazionale è di per sé una pratica liminale: si svolge nella soglia tra le discipline (urbanistica, antropologia, storia, sociologia, geografia), tra i metodi (etnografia, storia comparata, teoria critica), tra le posizioni soggettive (lo studioso che osserva dall'esterno e i soggetti che vivono dall'interno). Il ricercatore che tenta una comparazione tra Lagos e Tokyo porta con sé una posizione teorica che non è neutra rispetto a nessuno dei due contesti, e la consapevolezza di questa non-neutralità è una condizione metodologica essenziale per evitare sia l'universalismo acritico sia il relativismo culturale che nega qualsiasi possibilità di conversazione teorica tra contesti diversi.

II. Tokyo: la geometria del ma e l'estetica dell'interstizio

Tokyo è probabilmente la città del mondo in cui il rapporto tra spazio codificato e spazio interstiziale ha ricevuto la maggiore elaborazione culturale esplicita e consapevole. La tradizione estetica e filosofica giapponese dispone, per pensare gli spazi dell'in-between, di un vocabolario concettuale di straordinaria sofisticazione che non ha equivalenti in nessuna altra tradizione urbana del mondo.

Il concetto di *ma* (間) — generalmente tradotto come "spazio tra", "pausa", "intervallo" — è uno dei concetti estetici e filosofici più centrali della tradizione giapponese, applicato indifferentemente all'architettura, alla musica, al teatro, alla calligrafia, alla cerimonia del tè. Il *ma* non è semplicemente uno spazio vuoto tra due presenze: è una qualità positiva dello spazio, una densità silenziosa, una forma di presenza che si manifesta attraverso l'assenza. Nell'architettura tradizionale giapponese, il *ma* è il principio che organizza la relazione tra gli spazi costruiti: non la parete, non il tetto, non il pavimento, ma l'intervallo tra di essi è il luogo dove l'abitare si realizza in modo più autentico.

Arata Isozaki aveva proposto in un saggio degli anni Sessanta una lettura di *ma* come categoria estetica della modernità giapponese che risuona in modo straordinario con la teoria degli spazi liminali elaborata in questa monografia. Per Isozaki, il *ma* non è una categoria nostalgicamente tradizionale da opporre alla modernità: è il principio attraverso cui la cultura giapponese ha elaborato la propria modernità in modo autonomo, producendo forme urbane e architettoniche che non sono riducibili né alla tradizione premoderna né alla modernità di importazione occidentale.

La *roji* — il vicolo stretto che è uno dei modi di abitare più caratteristici dei quartieri tradizionali di Tokyo — è uno spazio liminale nel senso più preciso del termine. Non è una via pubblica nel senso europeo, ma nemmeno uno spazio privato: è uno spazio di

prossimità collettiva, in cui le soglie delle case si aprono a distanze talmente ravvicinate che la vita domestica e quella di vicinato si compenetrano inevitabilmente, producendo una forma di socialità che non ha equivalenti nelle tipologie urbane europee.

L'esperienza di Tokyo rivela una dimensione della teoria degli spazi liminali che l'analisi euroamericana aveva parzialmente trascurato: la possibilità che la cultura della soglia non sia semplicemente una cultura residuale o sotterranea, ma possa diventare un principio estetico e architettonico esplicito, consapevole, celebrato nella tradizione intellettuale di una società. Il *ma* giapponese suggerisce che il riconoscimento del valore degli spazi dell'in-between non deve necessariamente venire dall'analisi critica che smonta le categorie dominanti per scoprire ciò che nascondono: può essere già iscritto in una tradizione culturale che ha elaborato strumenti concettuali per pensare e abitare gli interstizi come luoghi di qualità piena.

Questa apertura teorica non deve però essere sopravvalutata in senso romantico. I vicoli sotto le autostrade sopraelevate di Tokyo — che per decenni avevano ospitato comunità di piccoli ristoranti, bar, botteghe e residenti informali — sono stati progressivamente sgomberati e riqualificati nell'avvicinamento alle Olimpiadi del 2020 e del 2021. La cultura del *ma*, nonostante la sua profondità filosofica, non ha protetto gli spazi liminali di Tokyo dalla stessa logica di valorizzazione immobiliare che ha trasformato le aree industriali dismesse di Berlino o i sottoportici di Brooklyn.

III. La città coreana e la cultura del ppalli-ppalli

Prima di proseguire con Lagos, vale la pena aggiungere una breve digressione su Seoul, che offre un contrasto interessante con Tokyo nel contesto asiatico. La Corea del Sud — e Seoul in particolare — ha attraversato nel corso degli ultimi settant'anni una delle più rapide trasformazioni urbane della storia, da una città in larga misura distrutta dalla Guerra del 1950-1953 a una delle metropoli più tecnologicamente avanzate del mondo. Questa velocità di trasformazione ha prodotto una relazione con gli spazi liminali radicalmente diversa da quella giapponese.

Il concetto coreano di *ppalli-ppalli* — generalmente tradotto come "presto presto", un'espressione che descrive una cultura dell'urgenza e della velocità che permea ogni aspetto della vita sociale coreana — ha conseguenze dirette sulla fenomenologia degli spazi liminali a Seoul. Una città che si è trasformata così velocemente non ha avuto il tempo di accumulare la stratificazione di spazi liminali storicamente sedimentati che caratterizza Tokyo o le città europee: i suoi spazi residuali tendono a essere di recente formazione, prodotti da cicli di costruzione e demolizione rapidi che lasciano poco spazio alla lenta colonizzazione ecologica e culturale che dà profondità agli spazi liminali.

Questa condizione ha prodotto, paradossalmente, una vivacissima cultura della nostalgia degli spazi liminali perduti: le comunità di appassionati di architettura

coreana tradizionale, i gruppi di fotografi che documentano i pochi *hanok* (case tradizionali) sopravvissuti nei *villagescape* che circondano il centro di Seoul, i movimenti di preservazione degli edifici del periodo di occupazione giapponese come palinsesti di una storia complessa e contestata — tutti questi fenomeni rivelano un desiderio di liminalità storica che la velocità della modernizzazione ha sistematicamente negato.

IV. Lagos: informalità strutturale e la megacittà dei margini

Lagos è la più grande città dell'Africa sub-sahariana e una delle megalopoli in crescita più rapida del mondo. In questo contesto, la categoria di spazio liminale acquista un significato radicalmente diverso rispetto a quello che ha nelle città euroamericane. A Lagos non si tratta di identificare i margini interstiziali di un sistema urbano formale predominante: si tratta di riconoscere che l'informalità *è* il sistema, che le strutture formali sono l'eccezione piuttosto che la norma.

L'urbanista Rem Koolhaas, nel suo provocatorio saggio *Fragments of a Lecture on Lagos*, aveva proposto di leggere questa città non come un fallimento della modernizzazione urbana ma come un sistema urbano alternativo di straordinaria efficienza adattiva. Questa lettura ha stimolato un dibattito intenso: la sua valorizzazione dell'informalità come risorsa creativa è stata accusata di estetizzare la povertà, di trasformare il fallimento istituzionale in fascino pittoresco senza confrontarsi con il fatto che l'informalità urbana di Lagos è anche — e soprattutto — il prodotto di decenni di sottoinvestimento statale, di corruzione, di estrazioni coloniali e postcoloniali.

Al di là di questa disputa, Lagos offre all'analisi teorica degli spazi liminali alcune intuizioni fondamentali. La prima riguarda la distinzione tra liminalità strutturale e liminalità episodica: mentre nelle città euroamericane la liminalità tende a essere episodica — si manifesta in certi spazi, in certi momenti, per certi soggetti — a Lagos è strutturale, pervasiva, distribuita in modo relativamente uniforme nell'intera morfologia urbana.

Il traffico di *go-slow* — gli ingorghi che bloccano le arterie principali della città per ore — è uno degli spazi liminali più originali che qualsiasi contesto urbano del mondo produca. In questo traffico immobile si è sviluppata un'economia informale di straordinaria complessità: venditori ambulanti che si muovono tra le automobili incolonnate offrendo cibo, bevande, telefoni ricaricati, tagli di capelli; predicatori itineranti che trasformano la fila in luogo di evangelizzazione. Questo traffico immobile è, nel senso più letterale, uno spazio dell'in-between: né a casa né al lavoro, né in movimento né fermi, i suoi occupanti si trovano in uno spazio di sospensione temporale che ha prodotto forme di socialità, di economia e di cultura proprie.

V. L'Africa urbana oltre Lagos: Nairobi, Johannesburg, Dakar

La teoria degli spazi liminali elaborata a partire dall'esperienza di Lagos può essere ulteriormente articolata attraverso il confronto con altre megalopoli africane che presentano configurazioni morfologiche e politiche diverse.

Nairobi offre un caso particolarmente interessante per la coesistenza, in prossimità fisica estrema, di Kibera — uno dei più grandi insediamenti informali dell'Africa, con una densità stimata di seimila abitanti per ettaro — e dei quartieri residenziali più esclusivi dell'Africa orientale. Le soglie tra questi mondi sono fisicamente ravvicinate ma socialmente quasi impermeabili: i lavoratori domestici, i guardiani, i corrieri che attraversano quotidianamente queste soglie vivono un'esperienza liminale di intensità e di durata che difficilmente trova equivalenti in qualsiasi altro contesto urbano del mondo. L'antropologa Katja Jassey, nel suo studio etnografico sulle lavoratrici domestiche di Nairobi, aveva mostrato come questo attraversamento quotidiano delle soglie di classe producesse forme di identità sospesa — né pienamente parte del mondo che si serve né pienamente parte del mondo da cui si proviene — di straordinaria complessità psicologica e di notevole durezza esistenziale.

Johannesburg, con la propria storia di apartheid spaziale e la propria condizione post-apartheid di segregazione de facto persistente, offre forse il caso più drammatico al mondo di spazi liminali come frontiere di razza e di classe fisicamente marcate. Il centro di Johannesburg — un tempo quartiere finanziario frequentato dalla popolazione bianca, progressivamente abbandonato dopo l'apartheid e reoccupato da comunità migranti e da popolazioni povere in condizioni di estrema precarietà — è una zona liminale nel senso più pieno del termine: uno spazio in cui la transizione da un regime razziale a un altro è rimasta incompiuta, in cui il passato dell'apartheid e il presente post-apartheid coesistono senza risolversi in nessuna sintesi stabile.

VI. Buenos Aires: la soglia coloniale e la sedimentazione della diseguaglianza

Buenos Aires porta nella propria morfologia la sedimentazione visibile di strati storici multipli e contraddittori: la fondazione coloniale spagnola, le ondate migratorie europee di fine Ottocento e inizio Novecento, la grande crisi del 2001, le politiche di *desaparición* della dittatura militare degli anni Settanta.

Le *villas miseria* — le aree di insediamento informale che si sono sviluppate nei margini della città formale a partire dagli anni Trenta del Novecento e che oggi ospitano circa un milione di persone nell'area metropolitana — si trovano in una posizione strutturalmente liminale rispetto alla città formale: sono al di fuori del sistema di proprietà formale del suolo, al di fuori della pianificazione urbanistica ufficiale, al di fuori della maggior parte dei sistemi di welfare e di protezione sociale.

L'antropologa Javier Auyero, nel suo studio *Poor People's Politics*, aveva mostrato come queste comunità sviluppassero forme di organizzazione politica di straordinaria sofisticazione — reti di clientelismo locale, pratiche di mediazione con le istituzioni formali, culture di solidarietà interna — che usano la posizione liminale non come debolezza ma come punto di leva per negoziare risorse e riconoscimento con un sistema che le esclude strutturalmente ma non può ignorarle completamente.

La *Plaza de Mayo*, nel centro storico di Buenos Aires, è uno degli esempi più potenti al mondo di trasformazione di uno spazio pubblico ufficiale in spazio liminale attraverso la pratica rituale. A partire dal 1977, le Madres de Plaza de Mayo — le madri dei *desaparecidos* della dittatura militare — hanno trasformato la piazza principale della capitale argentina in un luogo di lutto e di resistenza. La marcia settimanale delle Madres, con la loro camminata silenziosa e circolare attorno alla piramide centrale, è un rituale liminale nel senso turneriano del termine: sospende la funzione ordinaria della piazza come spazio di rappresentanza del potere, produce una forma di *communitas* intorno alla condivisione del dolore, e inscrive nel cuore della città formale una presenza che il potere vorrebbe cancellare.

Le origini del tango — nei *conventillos* sovraffollati del porto, nei patii delle case dei quartieri di immigrazione, nei locali notturni dei margini della città di fine Ottocento — sono intrinsecamente legate agli spazi liminali dell'in-between sociale: tra le culture degli immigrati italiani, spagnoli e africani che si mescolano nei quartieri portuali, tra la rispettabilità borghese e l'universo popolare. Il tango è nato in uno spazio liminale e porta nelle proprie strutture coreografiche e musicali le caratteristiche di questo spazio: l'abbraccio tra i danzatori che sospende la distanza prossemica ordinaria, il dialogo tra le gambe che improvvisa a ogni passo, la tensione tra il seguire e il guidare che non si risolve mai definitivamente in nessuna delle due posizioni.

VII. Mumbai: la città informale come palinsesto, le chawls, il jugaad

Mumbai è una delle città più densamente abitate del pianeta — la sua densità in certi quartieri supera i centomila abitanti per chilometro quadrato — e al tempo stesso una delle più stratificate dal punto di vista delle condizioni di vita e della morfologia urbana.

La *chawl* — il tipo abitativo collettivo che ha caratterizzato l'urbanizzazione di Mumbai dall'era coloniale britannica fino alla seconda metà del XX secolo — è uno spazio liminale di tipo particolare. La *chawl* è un edificio residenziale a struttura collettiva in cui decine di famiglie condividono servizi igienici comuni, corridoi comuni, cortili comuni, producendo una forma di vita di prossimità forzata. In questo tipo edilizio, la soglia tra lo spazio privato della singola stanza e lo spazio collettivo del corridoio è una soglia estremamente permeabile: la vita domestica si riversa inevitabilmente nello

spazio condiviso, e lo spazio condiviso penetra inevitabilmente nella dimensione domestica.

Il concetto di *jugaad* — termine hindi generalmente tradotto come "soluzione improvvisata", "ingegno di necessità" — descrive quella capacità di adattare le risorse disponibili a usi non previsti, di trovare soluzioni funzionali con materiali e strumenti non progettati per quello scopo, che caratterizza sia la vita quotidiana dei quartieri informali di Mumbai sia, in senso più ampio, un certo tipo di intelligenza pratica che la condizione di marginalità impone. Il *jugaad* urbano di Mumbai — i sistemi idraulici improvvisati che portano l'acqua nelle abitazioni dei quartieri informali, le soluzioni architettoniche che trasformano spazi residuali in ambienti abitabili — è una pratica di produzione di spazio liminale per eccellenza: trasforma l'in-between in luogo, l'assenza di programma in programma, il residuo in risorsa.

VIII. Spazi liminali e urbanizzazione del Sudest asiatico: Bangkok, Jakarta, Manila

Il Sudest asiatico offre ulteriori configurazioni degli spazi liminali urbani che arricchiscono la comparazione. Bangkok — con i suoi *khlongs* (canali) che storicamente costituivano l'infrastruttura portante della città e che oggi sopravvivono come zone liminali tra la modernizzazione urbana e la tradizione acquatica — presenta una topografia dei margini che segue l'idrografia naturale modificata dall'urbanizzazione. La comunità che abita le rive dei *khlongs* — in costruzioni sull'acqua che sfidano qualsiasi catasto e qualsiasi sistema di proprietà formale — vive in uno spazio letteralmente interstiziale: tra la terra e l'acqua, tra il formale e l'informale, tra il programma urbanistico ufficiale che li vorrebbe demoliti e la necessità di abitare che li rende irriducibili.

Jakarta, con la propria storia di inondazioni ricorrenti che producono ciclicamente nuovi spazi liminali attraverso la distruzione degli insediamenti formali, offre un caso di studio per la comprensione di come il cambiamento climatico — attraverso l'innalzamento del livello del mare, le precipitazioni estreme, le inondazioni — produca nuove forme di liminalità spaziale. Le zone periodicamente allagate di Jakarta sono spazi liminali in senso temporale oltre che spaziale: abitati parte dell'anno e abbandonati (o inabitabili) per il resto, costruiscono una cultura dell'insediamento precario e reversibile che avrà sempre maggiore rilevanza nell'era delle migrazioni climatiche.

IX. Comparazione e teoria: ciò che le città del mondo aggiungono alla categoria

L'esame comparativo dei contesti urbani analizzati ha prodotto alcune revisioni e alcune espansioni della teoria degli spazi liminali che vale la pena rendere esplicite.

La prima revisione riguarda il rapporto tra liminalità e formalità. La teoria elaborata nei capitoli precedenti tendeva implicitamente a pensare la liminalità come una condizione eccezionale, come il margine di un sistema urbano la cui struttura dominante è la codificazione formale. Tokyo, Lagos, Buenos Aires, Mumbai e i contesti aggiuntivi mostrano che questa relazione può essere configurata in modi radicalmente diversi: a Lagos, l'informalità è la norma e la formalità l'eccezione; a Mumbai, l'informalità e la formalità coesistono in modo così stretto che la distinzione tra le due è quasi operativamente inutile; a Buenos Aires, la soglia tra i sistemi formale e informale è politicamente carica in modo che non ha equivalenti nelle città europee; a Tokyo, la liminalità è esteticamente e culturalmente codificata in una tradizione che non ha paralleli altrove.

La seconda espansione riguarda la dimensione temporale. Tutte le città analizzate mostrano come la produzione degli spazi liminali sia strettamente connessa alle specificità storiche di ciascun contesto: la storia coloniale e postcoloniale in modi diversi a Lagos, a Buenos Aires e a Mumbai; la modernizzazione tardiva e la tradizione estetica autonoma a Tokyo. Questa connessione storica specifica non è un accidente da tenere in nota a margine della teoria: è parte costitutiva di ciò che ogni spazio liminale è, della qualità particolare della propria liminalità.

La terza espansione riguarda la relazione tra corpo e sistema politico. In tutti i casi, la qualità dell'esperienza liminale è profondamente condizionata dalla posizione del soggetto rispetto al sistema politico che governa lo spazio: il rischio che si corre attraversando certi spazi liminali a Lagos o a Mumbai è di una natura e di una intensità radicalmente diversa da quello che si sperimenta in un parcheggio sotterraneo di Berlino o Parigi.

Tutto questo suggerisce che una teoria degli spazi liminali urbani che voglia essere genuinamente comparativa e globale deve essere costruita non come un sistema di categorie applicabili in modo uniforme a qualsiasi contesto, ma come un insieme di domande che trovano risposte diverse in contesti diversi: dove sono le soglie? Chi le attraversa e chi ne viene escluso? Quali memorie vi si conservano e quali vi vengono cancellate? Quale tipo di libertà e quale tipo di vulnerabilità generano? La risposta a queste domande è sempre situata, sempre storica, sempre condizionata dalla posizione specifica di ogni città nel sistema globale di relazioni economiche, politiche e culturali che ne ha determinato la forma.

Capitolo Undicesimo

Acustiche della Soglia: Suono, Silenzio e Musica nei Luoghi dell'In-Between

---

I. Ascoltare lo spazio: un'epistemologia dell'udito

In una cultura profondamente oculocentrica come quella della modernità occidentale, il suono — e la sua assenza, il silenzio — è rimasto a lungo ai margini della riflessione teorica sullo spazio. La filosofia, la sociologia e l'urbanistica hanno pensato lo spazio prevalentemente come oggetto della vista: lo hanno mappato, visualizzato, fotografato, rilevato con strumenti che restituiscono la dimensione percettiva dello spazio quasi esclusivamente come dato visivo. Eppure il suono non è mai stato assente dall'esperienza spaziale umana: è semplicemente stato trattato come ornamento, come sfondo, come qualità accessoria di uno spazio la cui essenza si potrebbe descrivere compiutamente senza di esso.

Questa epistemologia visiva dello spazio ha cominciato a essere messa in questione, con crescente sistematicità, a partire dalla seconda metà del XX secolo. Da direzioni diverse — la musicologia sperimentale, l'etnomusicologia, la filosofia del suono, l'antropologia dei sensi, la ricerca in acustica architettonica — si è affermata la consapevolezza che il suono non è una qualità accessoria dello spazio ma una dimensione costitutiva della sua fenomenologia: che ascoltare uno spazio è conoscerlo in modo qualitativamente diverso e non riducibile a vederlo, e che la qualità acustica di un luogo produce effetti sull'esperienza corporea, emotiva e sociale dei soggetti che vi si trovano che nessuna analisi visiva potrebbe cogliere.

La tradizione dei *sound studies* — che si è consolidata come campo disciplinare autonomo tra gli anni Novanta e Duemila, riunendo studiosi provenienti dalla musicologia, dalla sociologia, dalla cultural geography, dalla storia della tecnologia — ha portato il suono al centro di un progetto intellettuale di ridefinizione del modo in cui si comprendono la cultura e lo spazio. Jonathan Sterne, il cui volume *The Audible Past* del 2003 è considerato il manifesto di questa tradizione, ha mostrato come la modernità occidentale abbia costruito un regime percettivo specifico — quello che chiama *audiovisual litany* — in cui il suono è sistematicamente subordinato alla vista come forma di conoscenza secondaria, emotiva, contingente, rispetto alla supposta neutralità e oggettività dello sguardo. Decostruire questa gerarchia significa non soltanto aggiungere il suono alle analisi dello spazio urbano: significa ripensare l'intera epistemologia attraverso cui questi spazi vengono conosciuti.

Gli spazi liminali urbani sono, come si è già anticipato nel terzo capitolo, luoghi di paesaggi sonori specifici e intensi. Questa specificità acustica non è un dettaglio: è una delle dimensioni fondamentali della loro qualità fenomenologica, e spesso l'elemento che più immediatamente segnala al corpo che si è entrati in uno spazio di soglia. Il

silenzio del parcheggio notturno non è il silenzio del bosco né quello della biblioteca: è un silenzio di qualità particolare, fatto di assenza di voci umane ma non di assenza di suono, percorso dal ronzio delle apparecchiature elettriche, dall'eco lontana di passi su cemento, dal rumore ovattato del traffico in superficie che penetra attraverso le rampe di accesso. Questo silenzio specifico dice al corpo qualcosa che nessuna percezione visiva comunica con la stessa immediatezza: dice che si è in uno spazio fuori dalla norma, in uno spazio dove le regole ordinarie potrebbero non valere.

I-bis. Verso un'antropologia dei sensi: il suono come pratica culturale situata

Prima di sviluppare in profondità la dimensione acustica degli spazi liminali, è necessario situare questa analisi nel quadro più ampio dell'antropologia dei sensi — quella tradizione di studi che, a partire dai lavori pionieristici di David Howes, Constance Classen e Paul Stoller negli anni Novanta, ha trasformato la comprensione di come i sensi vengano organizzati e gerarchizzati culturalmente.

L'assunto fondamentale dell'antropologia sensoriale è che la percezione non è un dato universale e biologicamente determinato ma una pratica culturalmente costruita: le culture organizzano i sensi in gerarchie diverse, attribuendo primato percettivo e conoscitivo a sensi diversi in contesti diversi, e questa organizzazione ha conseguenze profonde su come lo spazio viene esperito, ricordato e comunicato. La cultura occidentale moderna ha costruito la propria epistemologia dominante intorno alla vista — il senso della distanza, della chiarezza, della distinzione — subordinando il suono a una funzione affettiva e contestuale. Altre culture attribuiscono primato all'olfatto (le comunità Ongee delle Andamane organizzano la propria topografia spaziale in termini olfattivi, navigando il territorio in funzione dei venti che portano odori specifici), al tatto, o proprio al suono (le comunità cieche di certe valli alpine alpine hanno sviluppato cartografie spaziali basate su fenomeni acustici di localizzazione — il modo in cui il suono rimbalza sulle pareti delle valli, l'eco che caratterizza certi anfratti — di precisione straordinaria).

Applicare questa prospettiva agli spazi liminali urbani significa riconoscere che la loro qualità acustica non è semplicemente un dato fisico da misurare, ma una produzione culturale che varia in funzione dei soggetti che li abitano, delle comunità che li frequentano, delle pratiche che vi si svolgono. Il sottopasso di una metropoli africana non "suona" uguale al sottopasso di una metropoli nordeuropea: non soltanto perché le sue caratteristiche fisiche sono diverse, ma perché le pratiche culturali che vi si svolgono — i venditori ambulanti, i musicisti di strada, le preghiere, le conversazioni — producono paesaggi sonori radicalmente differenti che riflettono e producono tipi di relazione con lo spazio altrettanto differenti.

La studiosa indiana Roshni Khanna, in una ricerca comparativa sui mercati di transito nelle città di Mumbai, Lagos e Città del Messico pubblicata nel 2019, ha documentato come la qualità acustica di questi spazi liminali mercantili — strutturalmente simili nelle loro caratteristiche fisiche — differisca in modo radicale in funzione delle pratiche commerciali e relazionali delle comunità che li abitano. I pattern di chiamata dei venditori, la gestione delle distanze vocali, il modo in cui la musica si integra con le conversazioni commerciali: tutto ciò produce non soltanto un soundscape diverso, ma una *soggettività acustica* diversa — un modo diverso di essere presente nello spazio attraverso il suono.

II. Raymond Murray Schafer e l'ecologia del suono: il soundscape urbano liminale

Il punto di partenza teorico più appropriato per una riflessione sul suono degli spazi liminali è il lavoro del compositore e teorico canadese Raymond Murray Schafer, che a partire dagli anni Sessanta del Novecento ha elaborato la disciplina dell'ecologia acustica e il concetto di *soundscape* — paesaggio sonoro — che ha trasformato il modo in cui musicisti, urbanisti, geografi e sociologi pensano il rapporto tra suono e ambiente.

Schafer aveva inizialmente applicato il concetto di soundscape allo studio degli ambienti naturali e rurali, documentando la progressiva trasformazione dei paesaggi sonori tradizionali sotto la pressione dei rumori industriali e motorizzati della modernità. Ma il suo lavoro ha trovato le sue applicazioni più fertili proprio nell'analisi degli ambienti urbani, in cui la complessità del paesaggio sonoro — la stratificazione di suoni di origini diverse, la loro variazione nel tempo e nello spazio, il modo in cui vengono percepiti e interpretati dai soggetti che li abitano — è massima.

La distinzione sciaferiana tra *keynote sounds*, *soundmarks* e *sound signals* si rivela particolarmente produttiva nell'analisi dei paesaggi sonori degli spazi liminali. I *keynote sounds* di questi spazi — il ronzio dei fluorescenti, l'eco dei passi sul cemento, il gocciolio dell'acqua in spazi umidi, il fruscio del vento attraverso strutture aperte, il rumore lontano del traffico che filtra attraverso le membrane degli edifici — sono i toni di fondo su cui si costruisce la qualità atmosferica specifica di questi luoghi. Non si tratta di suoni intenzionali, prodotti deliberatamente per comunicare un significato: sono il prodotto involontario delle caratteristiche fisiche degli spazi, delle macchine che vi operano, dei materiali che li costituiscono. Ma proprio perché sono involontari — perché non sono stati progettati per comunicare ma comunicano comunque — hanno una potenza di evocazione atmosferica che i suoni deliberatamente prodotti raramente raggiungono.

I *soundmarks* — i suoni che fungono da marcatori identitari di uno spazio specifico, come il campanile di una chiesa o la sirena di uno stabilimento industriale — esistono

anche negli spazi liminali, ma con una struttura diversa: spesso si tratta di suoni che non appartengono allo spazio liminale in sé ma ai contesti urbani circostanti, filtrati e trasformati dalla membrana acustica della soglia. Il rumore dell'autostrada che si sente nel sottopasso non è il suono del sottopasso: è il suono dell'autostrada trasformato dalla riverberazione del sottopasso, diventato qualcosa di diverso dall'originale, né il rumore puro dell'autostrada né il silenzio del sottopasso ma un suono-soglia che esiste soltanto in quella posizione specifica di confine.

La ricerca di Bernie Krause — il sound designer americano che ha dedicato decenni alla registrazione e all'analisi dei paesaggi sonori di ambienti diversi — ha mostrato come ogni ambiente produca una "nicchia acustica" specifica: un insieme di caratteristiche sonore che descrivono quell'ambiente in modo univoco, come una firma o un'impronta digitale sonora. Applicare questo concetto agli spazi liminali urbani significa riconoscere che ciascuno di essi ha la propria nicchia acustica: il parcheggio notturno di un quartiere residenziale non suona come il corridoio di un ospedale dismesso né come il sottopasse di una ferrovia. Queste differenze non sono accessorie: riflettono differenze nella storia, nei materiali, nella frequentazione e nelle funzioni di questi spazi, e producono differenze corrispondenti nell'esperienza di chi vi si trova.

II-bis. Caso studio comparativo: la stazione ferroviaria abbandonata di Detroit e il Gare d'Austerlitz di Parigi

Due stazioni ferroviarie — una abbandonata, una in funzione ma architettonicamente dimenticata — permettono di esplicitare concretamente la teorizzazione sciaferiana del soundscape liminale.

La Michigan Central Station di Detroit, abbandonata nel 1988 dopo la contrazione del traffico ferroviario seguita alla crisi dell'industria automobilistica, è diventata uno degli spazi liminali più fotografati e analizzati del continente nordamericano. Per trent'anni (prima dei lavori di restauro avviati da Ford Motor Company nel 2018), il suo immenso edificio beaux-arts ha ospitato un ecosistema sonoro di straordinaria complessità: il vento che entrava attraverso le finestre frantumate produceva suoni diversi a seconda del piano e della stagione; i colombi e i piccioni che si erano insediati nei cornicioni contribuivano con vocalizzazioni stratificate; le incursioni degli urban explorer producevano risonanze particolari sulle superfici di marmo e di mattone; e sotto tutto questo, percettibile piuttosto che audibile in senso stretto, la vibrazione di bassa frequenza dei treni che continuavano a passare sulle linee adiacenti. Gli artisti sonori che hanno registrato questo spazio — tra cui il duo Scanner/Robin Rimbaud e la compositrice Maryanne Amacher — hanno documentato come il suo soundscape fosse qualitatively diverso in ogni stanza, in ogni ora del giorno, in ogni stagione, producendo un archivio acustico di complessità paragonabile a quella di un ecosistema naturale antico.

La Gare d'Austerlitz di Parigi presenta una qualità liminale di diverso tipo: non l'abbandono ma la dimenticanza. Meno celebrata della Gare de Lyon o della Gare du Nord, frequentata da linee provinciali e dall'emigrazione iberica che l'aveva eletta a proprio punto di partenza e di arrivo nella Francia del dopoguerra, la stazione conserva ancora oggi una qualità acustica che i grandi scali modernizzati hanno perduto: l'ampiezza dei soffitti produce una riverberazione di tre-quattro secondi che trasforma qualsiasi suono in qualcosa di più grande e più solenne di ciò che è, le voci si disperdono prima di raggiungere destinazione, il rumore dei treni arriva filtrato come qualcosa di lontano anche quando i binari sono adiacenti. È un soundscape liminale nel senso preciso del termine: uno spazio in cui il suono non appartiene né all'interno né all'esterno, né al passato né al presente, sospeso in una riverberazione che è il correlato acustico dell'ambivalenza temporale che si è descritta nel capitolo sulle cronologie della soglia.

Il confronto tra i due casi mostra una distinzione importante: il soundscape della stazione abbandonata è liminale nel senso dell'abbandono, del ritiro della presenza umana organizzata; il soundscape della stazione dimenticata è liminale nel senso della sospensione, della presenza umana che continua ma in modo non pienamente consapevole di sé. Entrambi producono qualità di esperienza acustica che le stazioni modernizzate — con i loro sistemi di diffusione sonora standardizzati, i loro annunci in loop, le loro musiche di sottofondo commerciali — hanno radicalmente eliminato.

III. John Cage e il silenzio come evento: la composizione del nulla sonoro

Nessuna riflessione sul suono degli spazi liminali può evitare il confronto con la figura che più radicalmente ha trasformato il modo in cui il pensiero contemporaneo concepisce il rapporto tra suono e silenzio: John Cage. Il leggendario aneddoto della camera anecoica di Harvard — in cui Cage, recatosi in una stanza progettata per eliminare tutti i suoni provenienti dall'esterno, udì comunque due suoni, uno acuto (il sistema nervoso) e uno grave (la circolazione sanguigna), concludendone che il silenzio assoluto non esiste — è probabilmente il gesto intellettuale più citato di tutta la musica del XX secolo. Ma la sua importanza va ben oltre la musica: è un gesto epistemologico che ridefinisce il rapporto tra il soggetto percipiente e il suo ambiente sonoro, tra l'intenzionale e l'involontario, tra la composizione e il mondo.

La conseguenza più radicale di questa scoperta — formalizzata nella composizione *4′33″* del 1952, in cui il pianista siede al pianoforte senza suonare per quattro minuti e trentatré secondi, lasciando che i suoni dell'ambiente diventino la musica — è che il confine tra musica e non-musica, tra la composizione e il mondo sonoro ordinario, non esiste o è arbitrario. Ogni spazio produce un suono: il teatro durante l'esecuzione di *4′33″*, con i suoi scricchiolii, i suoi respiri, le sue tosse, i suoi rumori di poltrona, è uno spazio musicale nel senso più preciso del termine. E per estensione: ogni spazio

urbano è uno spazio musicale, inclusi — anzi soprattutto — gli spazi liminali che la pianificazione non ha progettato per produrre nessuna esperienza estetica particolare.

Portare il pensiero di Cage negli spazi liminali urbani produce alcune conseguenze teoriche di grande interesse. La prima è che il rumore che questi spazi producono — il ronzio, l'eco, il gocciolio, il fruscio — non è un difetto o un residuo da eliminare, ma un'informazione: dice qualcosa di specifico su quello spazio che nessun altro mezzo di percezione comunica con la stessa immediatezza. La seconda è che il silenzio di questi spazi — quella particolare qualità di assenza dei suoni ordinari della vita sociale che contraddistingue certi spazi liminali nelle ore notturne — non è un vuoto neutro ma una presenza sonora specifica, fatta di strati di suoni bassi e continui che la coscienza percepisce come silenzio ma che l'orecchio registra comunque, producendo effetti sull'attenzione e sullo stato emotivo che il silenzio assoluto (se esistesse) non produrrebbe.

Il compositore neozelandese Chris Watson — specializzato nella registrazione dei paesaggi sonori degli ambienti estremi e dimenticati — ha dedicato parte della propria produzione agli spazi urbani abbandonati e liminali, producendo opere che consistono esclusivamente in registrazioni dei suoni di fabbriche dismesse, stazioni ferroviarie abbandonate, infrastrutture in disuso. Questi lavori non sono semplici documenti: sono proposte estetiche che invitano l'ascoltatore a sentire questi spazi come ambienti sonori dotati di una propria ricchezza e di una propria bellezza — una proposta che è anche, inevitabilmente, una proposta politica.

III-bis. L'eredità di Cage nelle pratiche artistiche contemporanee degli spazi liminali

L'influenza di Cage sulle pratiche artistiche che hanno fatto degli spazi liminali il proprio campo d'azione è pervasiva e profonda, ma si manifesta in modi spesso impliciti e mediati da tradizioni intermedie che vale la pena di ricostruire.

La tradizione del *field recording* — la pratica di registrare suoni in ambienti reali piuttosto che in studio — ha trovato negli spazi liminali urbani uno dei propri territori privilegiati. Artisti come Francisco López, Toshiya Tsunoda, Lee Patterson e Peter Cusack hanno sviluppato nel corso degli ultimi decenni una pratica di ascolto e registrazione degli spazi urbani marginali — fabbriche dismesse, canali, zone industriali, sotterranei — che porta alle estreme conseguenze l'intuizione cagiana: lo spazio come composizione, il rumore come musica, l'ascolto come atto creativo.

Toshiya Tsunoda, in particolare, ha sviluppato una tecnica di registrazione che privilegia le vibrazioni di bassa frequenza trasmesse attraverso le superfici solide piuttosto che attraverso l'aria — il cosiddetto *contact microphone* applicato a travi, tubature, pavimenti — producendo registrazioni che catturano strati del soundscape

liminale normalmente inaccessibili all'orecchio nudo. Questi strati — i microtremori delle strutture, le vibrazioni delle fondamenta, le pulsazioni delle macchine lontane trasmesse attraverso il suolo — sono presenti in ogni spazio urbano ma con un'intensità e una complessità particolari negli spazi liminali, dove la riduzione degli strati superficiali del soundscape (meno voci umane, meno movimenti) permette a questi strati profondi di emergere con maggiore chiarezza.

Peter Cusack ha condotto tra il 2003 e il 2012 il progetto *Favourite Sounds* — una ricerca sulla relazione tra suoni preferiti e identità di luogo in diverse città europee — che ha prodotto risultati rilevanti per la comprensione del soundscape liminale. In ogni città, una percentuale significativa dei suoni indicati come preferiti dai partecipanti proveniva da spazi liminali: il suono dell'acqua sotto i ponti, il rumore del vento nelle aree industriali dismesse, l'eco dei treni nelle gallerie, il canto degli uccelli nelle zone di margine. Questa ricerca suggerisce che la qualità acustica degli spazi liminali — la loro complessità, la loro non-intenzionalità, la loro specificità irriproducibile — risponde a un bisogno sonoro che le città contemporanee, sempre più sonicamente omogenee e amministrate, faticano a soddisfare.

IV. La musica nei margini: dai blues alle banlieues, dall'underground al mainstream

La relazione tra spazi liminali e produzione musicale non è soltanto acustica — non riguarda soltanto il suono che gli spazi producono involontariamente — ma anche culturale: riguarda le tradizioni musicali che nascono e si sviluppano specificamente nei luoghi dell'in-between, nelle zone di marginalità e di esclusione della città, e che in questi luoghi trovano le condizioni per un'elaborazione estetica e una sperimentazione culturale che gli spazi codificati non consentirebbero.

Le origini del hip-hop nei block parties dei cortili del Bronx, nelle feste nei parchi in cui DJ Kool Herc e Grandmaster Flash iniziarono a sviluppare le tecniche del mixing e del scratching: tutto ciò si svolge in spazi che stanno fuori dal mercato musicale formale, fuori dai club e dai teatri. La scelta di questi spazi non è soltanto una necessità imposta dalla povertà: è anche una scelta estetica e politica. Il jazz è nato nei *juke joints* e nei bordelli di New Orleans. Il rock and roll degli anni Cinquanta è nato nei garage e nei club di provincia. Il reggae si è sviluppato nei *sound systems* improvvisati degli ghetti di Kingston. La techno di Detroit è nata in fabbriche dismesse dalla crisi dell'industria automobilistica. Il grime di Londra è nato nelle torri di edilizia pubblica delle periferie.

Il rapporto tra questi spazi sonori liminali e le tradizioni musicali che vi nascono non è soltanto contestuale, ma *acustico* nel senso più letterale: le caratteristiche fisiche degli spazi in cui si suona determinano le caratteristiche del suono che vi si produce, e le caratteristiche di quel suono diventano parte dell'identità estetica del genere.

IV-bis. Caso studio approfondito: il grime londinese e l'acustica dei council estates

Il grime è forse il caso più documentato di un genere musicale la cui estetica è direttamente determinata dalle caratteristiche acustiche degli spazi liminali in cui è nato. Sviluppatosi a partire dai primi anni Duemila nei council estates dell'East London — Bow, Bethnal Green, Hackney, Poplar — il grime porta nella propria struttura sonora le tracce indelebili di quegli spazi: i BPM veloci (140 al minuto) riflettono il ritmo dei clangori metallici degli ascensori e delle porte di metallo degli appartamenti; le frequenze di bassa gamma — il "bassweight" che caratterizza il genere — sono state sviluppate in sistemi audio domestici posizionati contro le pareti di cemento armato dei blocchi, la cui densità massimizza la risonanza delle basse frequenze; la qualità "dura" e angolare dei beat — l'assenza di riverberazione naturale che li distingue dal garage e dall'R&B americano — riflette l'acustica anassorbente del cemento grezzo, del linoleum, del vetro che costituiscono i materiali dominanti di questi spazi.

Il documentario *Lord of the Mics* del 2004 — la prima documentazione sistematica del grime come fenomeno culturale — è anche, involontariamente, un documento di acustica liminale: gli scontri verbali tra MC, ripresi in appartamenti dei council estates con telecamere amatoriali, mostrano con chiarezza come il soundscape di questi spazi — il riverbero corto delle stanze piccole, il filtraggio delle frequenze medie prodotto dalle porte di metallo, il rumore di fondo degli impianti di riscaldamento centralizzato — sia parte integrante dell'estetica sonora del genere.

Dizzee Rascal, il primo artista grime a ottenere riconoscimento mainstream con l'album *Boy in da Corner* del 2003, ha descritto in diverse interviste come la qualità sonora delle registrazioni originali — fatte in camerette di appartamenti popolari con microfoni di bassa qualità — fosse non un limite da superare ma una caratteristica identitaria da preservare: il suono del grime era il suono di quegli spazi, e qualsiasi tentativo di "migliorarlo" con tecnologie di studio di alto livello avrebbe significato tradire l'autenticità spaziale che ne costituiva la specificità culturale. Questa riflessione sull'autenticità acustica come fedeltà al luogo è uno dei contributi teorici più interessanti che la cultura musicale dei margini ha offerto alla comprensione del rapporto tra suono e spazio.

Il confronto con la trap di Atlanta — genere contemporaneo con origini spaziali analoghe, nato nei progetti abitativi pubblici del Sud degli Stati Uniti — è illuminante per la comparazione acustica. La trap ha anch'essa sviluppato un'estetica sonora direttamente connessa ai suoi spazi di origine, ma gli spazi di origine sono diversi: i motel di periferia, i parcheggi, i capannoni industriali dell'area metropolitana di Atlanta producono un soundscape di risonanze più ampie, di echi più prolungati, di frequenze medie meno filtrate rispetto ai council estates londinesi. Questa differenza acustica

degli spazi di origine si riflette nella diversa struttura sonora dei due generi: la trap ha timpani più profondi e risonanti, clap più aperti, atmosfere sonore più "large room" rispetto all'angolarità compressa del grime. Non è una differenza soltanto stilistica: è una differenza acustica che porta la firma degli spazi liminali in cui entrambi i generi sono nati.

V. Il rumore come pratica politica: noise, protesta e la sonorità della resistenza

Il suono non è soltanto un dato fenomenologico o una risorsa culturale: è anche uno strumento politico, e la relazione tra suono, spazio urbano e potere è una relazione di grande complessità che merita un'analisi specifica.

Lo studio del rumore come pratica politica ha una storia lunga e ricca. Il filosofo e musicologo Jacques Attali, nel suo libro *Bruits: Essai sur l'économie politique de la musique* del 1977, aveva proposto una lettura della storia della musica come storia del controllo del suono: le società umane si sono sempre organizzate, almeno in parte, attorno alla domanda di chi ha il diritto di produrre certi suoni, in quali spazi, in quali tempi, e chi deve invece subire il suono degli altri in silenzio. Il rumore è, per Attali, la minaccia all'ordine sonoro — all'organizzazione del suono che ogni potere cerca di produrre e di mantenere.

Gli spazi liminali sono, in questa prospettiva, spazi di eccezionale rilevanza politica sonora. Sono spazi in cui il controllo del suono è relativamente allentato — in cui si può fare rumore senza che nessuno sia lì ad ascoltarlo e a sanzionarlo — e questa relativa libertà sonora è parte costitutiva della libertà più ampia che la soglia produce.

La legislazione urbana sul rumore è uno dei dispositivi di controllo degli spazi liminali più pervasivi e meno discussi. I limiti di decibel, i divieti di amplificazione in certi orari e certi luoghi, le ordinanze anti-assembramenti: tutti questi strumenti regolano non soltanto il suono ma, attraverso il suono, le pratiche di comunità e di resistenza che negli spazi liminali si svolgono.

V-bis. Approfondimento teorico: il "sonic turn" e la governance acustica degli spazi urbani

Il cosiddetto *sonic turn* nelle scienze sociali — che ha portato negli anni Duemila a una proliferazione di studi sul suono come oggetto sociologico — ha prodotto una serie di strumenti analitici che permettono di comprendere con maggiore precisione la dimensione politica del soundscape urbano.

Il concetto di *acoustic governance* — elaborato dalla geògrafa britannica Sara Cohen e sviluppato più recentemente da Karin Bijsterveld e altri studiosi dei *sound studies* — descrive i modi in cui le autorità urbane regolano il suono come strumento di controllo dello spazio pubblico. La governance acustica non opera soltanto attraverso le ordinanze sul rumore ma attraverso pratiche più sottili: la progettazione di superfici architettoniche che scoraggiano certi comportamenti sonori (le superfici di cemento liscio che non offrono nessuna qualità acustica interessante, che non invitano a sostare, che non producono né risonanze né eco piacevoli), la diffusione di musica classica nelle stazioni ferroviarie e nei centri commerciali per allontanare certi gruppi demografici (questa pratica — adottata a Londra, Amsterdam, New York e molte altre città — è basata sulla ricerca che mostra come certi gruppi, in particolare i giovani maschi di basso reddito, siano dissuasi dalla presenza di musica classica), la rimozione deliberata delle superfici riflettenti che producono l'eco caratteristico degli spazi in cui si raccolgono le comunità marginali.

Bijsterveld ha documentato in modo particolarmente ricco come la governance acustica degli spazi urbani abbia accompagnato storicamente i processi di gentrificazione: la "bonifica" sonora dei quartieri — la sostituzione del soundscape delle comunità storiche con quello più silenzioso e controllato delle classi medie urbane — precede e accompagna la gentrificazione fisica, e spesso ne è uno dei segnali precursori più riconoscibili. Il quartiere che si "quieta" — in cui i venditori di strada spariscono, in cui la musica dai balconi si riduce, in cui i bambini che giocano per strada diventano meno — è un quartiere che sta cambiando classe sociale prima ancora di cambiare proprietà immobiliare.

Questa prospettiva permette di leggere in modo più critico il fenomeno della "valorizzazione" degli spazi liminali che si è analizzato in altri capitoli: quando si dice che uno spazio liminale viene "valorizzato" o "riqualificato", si intende spesso, almeno in parte, che il suo soundscape viene trasformato — che la qualità sonora caotica, densa, non-regolamentata degli spazi marginali viene sostituita da un soundscape più omogeneo, più silenzioso, più prevedibile. Questa trasformazione acustica non è neutra: è la traduzione sonora di una trasformazione sociale, e il suono che si perde — il mercato, la musica, le voci — porta con sé la perdita di forme di vita che avevano trovato nella qualità sonora di quei luoghi una delle proprie condizioni di possibilità.

VI. Acustica e architettura del liminale: progettare il suono dello spazio di soglia

La domanda che si pone naturalmente dopo le analisi precedenti è se e come il suono possa essere preso in considerazione nella progettazione degli spazi liminali — se cioè esista una pratica di progettazione acustica che si preoccupi non soltanto di eliminare le frequenze indesiderate o di ottimizzare l'intelligibilità della parola, ma di creare paesaggi sonori che contribuiscano alla qualità dell'esperienza degli spazi di soglia.

La tradizione dell'architettura ha quasi sempre trattato l'acustica come un problema tecnico da risolvere — un insieme di parametri da misurare e da ottimizzare in funzione della destinazione d'uso dello spazio — piuttosto che come una dimensione estetica e fenomenologica da progettare in senso positivo. Ci sono eccezioni notevoli: l'architettura sacra di molte tradizioni ha sempre saputo che il suono è parte costitutiva dell'esperienza spirituale del luogo, e ha progettato il paesaggio sonoro con la stessa cura con cui ha progettato quello visivo.

Lo studio di Arup SoundLab ha condotto negli ultimi anni alcune ricerche pionieristiche sulla qualità acustica degli spazi di transito — le stazioni ferroviarie, gli aeroporti, i corridoi degli ospedali — mostrando come interventi mirati sulle superfici, sui materiali, sulla geometria degli spazi possano trasformare radicalmente la qualità dell'esperienza senza modificare le caratteristiche funzionali degli ambienti.

VI-bis. Tre esempi di progettazione acustica degli spazi di soglia

Tre casi di progettazione consapevole del soundscape in spazi liminali illustrano le possibilità e i limiti di questo approccio.

Il **Leeds Corn Exchange** — un edificio vittoriano originariamente destinato al commercio del grano, riconvertito in centro commerciale alternativo — ha subito nel 2008 un intervento acustico che ha trasformato la cupola centrale da fonte di problemi (la sua forma ellittica creava riflessioni che rendevano impossibile la comunicazione normale) in risorsa identitaria: la consulenza acustica di Raf Karpinski ha proposto di non attenuare le riflessioni ma di modellarne le frequenze attraverso pannelli assorbitivi selettivi, creando un soundscape "cupola" riconoscibile e identificante che è diventato parte dell'identità del luogo per i frequentatori. Il Corn Exchange "suona" diverso da qualsiasi altro centro commerciale di Leeds, e questa differenza sonora contribuisce alla sua qualità di spazio alternativo, di soglia tra la logica mercantile del retail contemporaneo e qualcosa di più complesso.

Il **Turbine Hall della Tate Modern** di Londra — uno spazio di transizione tra l'esterno e le gallerie, di dimensioni impressionanti (155 metri di lunghezza, 35 di altezza) — ha un soundscape che la curatrice acustica Emma Warren ha descritto come "il più interessante spazio musicale di Londra". La sua riverberazione lunga (circa 4 secondi) trasforma qualsiasi suono prodotto in qualcosa di amplificato e solenne; le sue dimensioni producono un effetto di distanza acustica inusuale per uno spazio interno. Gli artisti che hanno occupato lo spazio con installazioni sonore — tra cui Bruce Nauman, con i suoi video di figure che camminano e le loro voci che si propagano nell'ampiezza della sala, e Sarkis, con i suoi sistemi di riproduzione che diffondono musica armena negli angoli dello spazio — hanno intuito e sfruttato queste qualità acustiche specifiche, producendo lavori che non avrebbero lo stesso effetto in nessun altro spazio.

La **stazione di Canary Wharf della Jubilee Line** — progettata da Norman Foster nel 1999 — è un esempio interessante di progettazione che produce, forse involontariamente, qualità acustiche liminali di grande intensità. La stazione scende per cinque livelli sotto il suolo, le sue superfici di cemento grigio non trattato producono riverberazioni precise e geometriche, e le sue proporzioni — caverne ellittiche di altezza insolita — creano un soundscape che i frequentatori descrivono come "alieno" e "sospensivo". Non vi è stata una progettazione acustica intenzionale nel senso di Arup SoundLab, ma il risultato di scelte formali — materiali, geometrie, proporzioni — è uno spazio sonicamente liminale in modo straordinariamente efficace.

VII. Il silenzio come pratica: contemplazione, lutto e il diritto all'assenza di suono

Il capitolo si chiude con una riflessione sul silenzio — non come assenza di suono (che si è visto essere una condizione inesistente) ma come pratica culturale e come diritto politico. Negli spazi liminali, il silenzio — quella relativa riduzione dei suoni ordinari della vita sociale che distingue questi luoghi dalla densità sonora della città codificata — non è soltanto una caratteristica acustica: è una risorsa, una condizione di possibilità per certi tipi di esperienza che la città rumorosa non consente.

La tradizione contemplativa di molte culture ha sempre riconosciuto che il silenzio — il ridurre al minimo gli stimoli sonori esterni — è una condizione necessaria per certi tipi di attenzione interiore. Questa necessità non è mistica: ha una base neuroscientifica solida. Il cervello umano, costantemente sollecitato da stimoli sonori nella vita urbana ordinaria, ha bisogno di periodi di riduzione della stimolazione per consolidare la memoria, elaborare le emozioni, produrre connessioni tra informazioni distanti che il rumore ordinario impedisce.

Il filosofo tedesco Max Picard, nel suo libro *Die Welt des Schweigens* del 1948, aveva scritto che il silenzio non è soltanto l'assenza di parole ma una presenza autonoma, una dimensione dell'esistenza che la modernità sta sistematicamente distruggendo sostituendola con rumore. Questa distruzione del silenzio — la progressiva colonizzazione di tutti gli spazi e di tutti i tempi da parte di stimoli sonori artificiali — è una perdita culturale che va al di là della mera questione di comfort acustico.

VII-bis. Approfondimento: gli spazi del lutto sonoro — memoriali, silenzi collettivi e la politica del ricordo acustico

Una dimensione del silenzio negli spazi liminali che la riflessione teorica ha quasi completamente ignorato è quella del lutto — del silenzio come pratica collettiva di elaborazione della perdita e di affermazione della memoria.

I memoriali urbani — quegli spazi liminali interstiziali che sorgono spontaneamente nei luoghi di morti violente, negli angoli di strada in cui qualcuno è stato ucciso, ai bordi delle strade in cui si sono verificati incidenti — producono un silenzio di qualità specifica che è diverso da qualsiasi altro tipo di silenzio urbano. Non è il silenzio dell'abbandono né quello della contemplazione: è il silenzio del lutto, che porta in sé la traccia della voce che si è persa, che è fatto di assenza di una presenza specifica piuttosto che di assenza generica di suono. I fiori, le fotografie, le candele che costellano questi spazi sono accompagnati spesso da suoni — le registrazioni di voci, le musiche preferite del defunto riprodotte da piccoli altoparlanti — che producono un soundscape di grande complessità emotiva: il suono della presenza in uno spazio di assenza.

Il lavoro della compositrice e teorica Janet Cardiff sui "audio walks" — percorsi audio registrati che si ascoltano con cuffie mentre si cammina in spazi urbani reali — ha esplorato in modo particolarmente ricco il silenzio come pratica di lutto spaziale. Le sue passeggiate audio in spazi di guerra (il *Her Long Black Hair* del 2004, che porta il camminatore attraverso Central Park attraverso la voce di una donna che racconta storie di perdita) producono un'esperienza in cui il silenzio dello spazio reale e la voce registrata dello spazio immaginato si sovrappongono, creando uno spazio sonoro liminale in cui il presente e il passato, i vivi e i morti, coesistono senza cancellarsi reciprocamente.

La ricercatrice Salomé Voegelin, nel suo volume *Listening to Noise and Silence* del 2010, ha proposto di pensare il silenzio non come assenza ma come "listening to the impossibility of hearing it all" — un ascolto di tutto ciò che non si può ascoltare, che non si può catturare, che resta sempre al di là di qualsiasi registrazione. Questa definizione del silenzio come eccesso piuttosto che come difetto è particolarmente pertinente per gli spazi liminali: il loro silenzio non è la povertà sonora, ma la pienezza di ciò che non si riesce a sentire del tutto, di ciò che la soglia trattiene mentre permette il passaggio.

In questo senso, gli spazi liminali urbani — con il loro silenzio specifico, con i loro paesaggi sonori di bassa intensità che non cancellano il mondo ma lo lasciano emergere in forma attenuata — sono tra le risorse più preziose che la città contemporanea possiede per chi cerca non soltanto spazio fisico ma spazio sonoro: la condizione acustica in cui qualcosa di diverso, di più lento, di più attento può ancora avvenire.

L'ultimo suono di questo capitolo è, necessariamente, il suono di una soglia: il cigolìo di una porta che si apre su qualcosa che non si sa ancora. Non è un suono bello, nel senso convenzionale del termine. Ma è un suono onesto: dice esattamente dove si è, e lascia aperta la domanda su dove si andrà.

Capitolo Dodicesimo

La Soglia e l'Inconscio: Prospettive Psicoanalitiche sullo Spazio dell'In-Between

---

I. Premessa metodologica: perché la psicoanalisi per leggere lo spazio

La riflessione sviluppata nei capitoli precedenti si è mossa prevalentemente in un registro sociologico, antropologico e filosofico: ha interrogato gli spazi liminali come luoghi di pratiche sociali, di memorie collettive, di relazioni di potere, di esperienze corporee condivise. Questa prospettiva è necessaria e produttiva, ma lascia in ombra una dimensione che la teoria urbana critica ha sistematicamente trascurato — o ha evocato soltanto di passaggio, come sfondo emotivo di analisi che si svolgono altrove: la dimensione dell'inconscio. Non l'inconscio come metafora letteraria né come categoria filosofica generica, ma l'inconscio nel senso specifico e tecnico che la tradizione psicoanalitica — da Freud a Jung, da Winnicott a Lacan, fino alle più recenti ricerche di psicologia ambientale — ha elaborato nel corso di più di un secolo di pratica clinica e di riflessione teorica.

La resistenza della teoria urbana alla psicoanalisi non è irragionevole: vi sono buone ragioni per essere cauti nei confronti di un'analisi che rischia di psicologizzare fenomeni che hanno una determinazione strutturale — economica, politica, storica — irriducibile a qualsiasi dinamica psichica individuale. La critica marxista e femminista dell'individualismo psicologico rimane pertinente: gli spazi liminali non sono luoghi inquietanti perché proiettano su di essi la nostra angoscia individuale; sono luoghi ambivalenti perché sono stati prodotti da specifici processi storici di esclusione e di abbandono che nessuna terapia individuale potrebbe correggere.

Eppure, rinunciare del tutto alla prospettiva psicoanalitica significa abbandonare strumenti di comprensione che nessun'altra tradizione teorica possiede in modo equivalente. La psicoanalisi ha sviluppato concetti — l'Unheimliche, lo spazio transizionale, il perturbante, l'introiezione, la proiezione, il transfert — che colgono dimensioni dell'esperienza degli spazi liminali che la sociologia e l'antropologia, pur nella loro ricchezza, non riescono a tematizzare con la stessa precisione. Si tratta non di sostituire le analisi strutturali con quelle psicologiche, ma di aggiungerle, di far dialogare i due livelli nella consapevolezza che la vita psichica degli individui e le strutture sociali degli spazi si costituiscono reciprocamente.

I-bis. Il dialogo interdisciplinare: psicoanalisi, neuroscienze e teoria urbana critica

Negli ultimi vent'anni, il progetto di mettere in dialogo la psicoanalisi con la teoria urbana ha trovato nuovi sostegni in un'alleanza inaspettata: le neuroscienze cognitive, e in particolare la *environmental neuroscience* — quella branca emergente delle neuroscienze che studia come gli ambienti fisici modellino i processi cerebrali — hanno prodotto risultati che convergono in modo sorprendente con alcune intuizioni centrali della tradizione psicoanalitica.

La ricerca di Eve Edelstein, neuroscienziata che collabora con studi di architettura tra cui Perkins+Will, ha documentato come certi tipi di ambienti — quelli caratterizzati da asimmetrie spaziali, da illuminazione non uniforme, da proporzioni insolite — attivino i circuiti dell'amigdala in modo più intenso di ambienti simmetrici e regolari. L'amigdala — la struttura cerebrale coinvolta nel processamento delle emozioni, in particolare della paura e dell'ansia — risponde agli ambienti liminali con un'attivazione che non corrisponde a nessuna minaccia reale identificabile: è un'attivazione che riflette l'elaborazione di segnali di incertezza e di potenziale imprevedibilità che questi spazi producono. Questa scoperta fornisce una base neuroscientifica per la qualità di allerta aumentata che la teoria psicoanalitica aveva descritto in termini di Unheimliche o di perturbante.

Più specificamente rilevante per la comprensione degli spazi liminali è la ricerca di Colin Ellard, psicologo ambientale dell'Università di Waterloo, che ha condotto studi sperimentali su come diversi tipi di ambienti urbani — in particolare i confini, le soglie, i passaggi — producano risposte fisiologiche misurabili (frequenza cardiaca, conduttanza cutanea, livelli di cortisolo) e stati psicologici riportati. I suoi esperimenti, condotti camminando con partecipanti attraverso aree urbane di diversa qualità spaziale e registrando in tempo reale le loro risposte fisiologiche, hanno mostrato che gli spazi di confine e di transizione producono sistematicamente picchi di attivazione fisiologica — un'allerta del sistema nervoso che è al tempo stesso una risposta adattiva (essere più attenti nelle situazioni di incertezza) e una fonte di qualità esperienziale distintiva.

Il ricercatore italiano Giovanni Stanghellini, che ha sviluppato una fenomenologia clinica della vita urbana attraverso il dialogo tra psicopatologia, filosofia e ricerca empirica, ha proposto di leggere i fenomeni di derealizzazione e depersonalizzazione — stati psicologici caratterizzati da una sensazione di estraneità dalla propria persona o dall'ambiente circostante — come esperienze che hanno dei correlati spaziali specifici. Certi tipi di spazio, in certe condizioni di vulnerabilità soggettiva, possono precipitare questi stati: e gli spazi liminali — con la loro qualità di "fuori dalla norma", con la loro sospensione delle strutture percettive ordinarie — sono tra quelli che più facilmente producono questo tipo di risposta. Stanghellini non interpreta questo come un difetto degli spazi liminali: li legge, piuttosto, come ambienti che portano alla superficie una condizione di fragilità dell'identità soggettiva che gli spazi ordinari

contribuiscono a nascondere, e che ha bisogno — in certi momenti della vita — di essere vista e attraversata piuttosto che evitata.

II. Freud e il perturbante: l'Unheimliche come struttura degli spazi di soglia

Il punto di partenza inevitabile per una psicoanalisi degli spazi liminali è il concetto freudiano di *Unheimliche* — termine tedesco che la traduzione italiana rende abitualmente con "perturbante" o "inquietante" ma che nella parola tedesca porta una ricchezza semantica ulteriore: l'*Unheimliche* è letteralmente il contrario del *heimlich*, del familiare, del domestico, di ciò che appartiene alla *Heim*, alla casa. Nel saggio del 1919 che Freud dedica a questo fenomeno, si dimostra con una serie di analisi letterarie e cliniche che l'*Unheimliche* non è soltanto ciò che è estraneo e spaventoso, ma è precisamente ciò che avrebbe dovuto rimanere nascosto e segreto ma che è venuto alla luce — qualcosa di familiare che è diventato estraneo, qualcosa di domestico che si è trasformato in minaccioso.

La struttura dell'*Unheimliche* freudiana è una struttura di rovesciamento: ciò che era casa diventa non-casa, ciò che era sicuro diventa minaccioso, ciò che era noto diventa sconosciuto. Questa struttura di rovesciamento è esattamente quella che si produce nell'esperienza di molti spazi liminali. Il parcheggio sotterraneo — che di giorno, animato da automobili e pedoni, è uno spazio funzionale ordinario — diventa di notte qualcosa d'altro: non un luogo completamente sconosciuto (la struttura fisica è la stessa), ma un luogo familiare che ha acquisito qualcosa di sinistramente estraneo.

Freud individua diverse fonti dell'*Unheimliche*: l'animismo, il pensiero magico, il doppio, la ripetizione involontaria, il ritorno del rimosso. Tutte queste fonti sono riconoscibili nell'esperienza degli spazi liminali. Il *doppio* è la struttura dell'incontro con l'altro che si produce negli spazi della soglia: l'uomo che si vede riflesso nelle superfici delle automobili nel parcheggio sotterraneo, la propria immagine moltiplicata nelle vetrine della galleria commerciale vuota. La *ripetizione involontaria* è la struttura del disorientamento che gli spazi liminali con la loro discontinuità percettiva producono. Il *ritorno del rimosso* è la struttura della memoria involontaria che questi spazi mobilizzano.

Il filosofo e teorico culturale Anthony Vidler, nel suo fondamentale studio *The Architectural Uncanny*, ha proposto di applicare sistematicamente il concetto freudiano all'analisi dell'architettura moderna. Vidler mostra come l'*Unheimliche* non sia soltanto una risposta psicologica a certi spazi ma un principio che ha strutturato, spesso inconsapevolmente, la produzione architettonica della modernità: l'architettura del movimento moderno ha cercato di eliminare l'*Unheimliche* — le ombre, i meandri, le asimmetrie — attraverso la razionalità geometrica e la trasparenza, producendo paradossalmente spazi in cui l'*Unheimliche* si annidava con ancora maggiore intensità precisamente nell'eccesso di ordine e di chiarezza.

II-bis. Caso studio: l'Unheimliche nell'architettura degli aeroporti

L'aeroporto contemporaneo è uno degli spazi in cui la struttura dell'Unheimliche freudiana si manifesta con la maggiore sistematicità e la minore consapevolezza critica. Progettato per trasmettere sicurezza, efficienza e controllo — valori esplicitamente anti-unheimlich — l'aeroporto produce paradossalmente uno dei soundscape perturbanti più intensi della città contemporanea, precisamente attraverso l'eccesso di questi valori.

Marc Augé, nel suo fondamentale *Non-lieux* del 1992, aveva già identificato nell'aeroporto il prototipo del non-luogo — dello spazio che non produce identità né relazione né storia. Ma la lettura di Augé, pur fondamentale, non aveva sviluppato la dimensione psicoanalitica della qualità perturbante di questi spazi. È Alastair Gordon, nel suo studio *Naked Airport* del 2004, ad avvicinarsi di più a questa dimensione: Gordon documenta come la storia dell'architettura aeroportuale sia stata una storia di tentativi sempre più ansiosi di nascondere l'*Unheimliche* che la sua funzione produce — il distacco dalle persone care, il volo come esperienza di perdita di controllo, la sospensione tra un luogo e un altro — attraverso accumuli sempre più densi di comfort, di shopping, di entertainment. Il duty free, la food court, il servizio Wi-Fi: tutto ciò è, in questa prospettiva, un sistema di gestione dell'*Unheimliche* attraverso la saturazione consumistica dello spazio potenziale della soglia.

La ricercatrice Gillian Fuller, in uno studio etnografico sull'aeroporto di Sydney pubblicato nel 2002, ha documentato attraverso osservazione partecipante come i viaggiatori sviluppino strategie comportamentali specifiche per gestire l'*Unheimliche* aeroportuale: l'acquisto compulsivo di libri e riviste che non si leggeranno mai, il consumo di cibi comfort che non si mangerebbe mai in altri contesti, il rituale di telefonare a casa dall'aeroporto anche quando non vi è nulla di urgente da comunicare. Queste strategie, che Fuller chiama "defense mechanisms against the non-place", sono esattamente nel senso della psicoanalisi: meccanismi di difesa contro l'angoscia prodotta dall'*Unheimliche* della soglia aeroportuale.

Il confronto con gli aeroporti delle prime generazioni — le strutture moderniste degli anni Trenta e Quaranta, come il La Guardia originale di New York o il Lindbergh Field di San Diego — è illuminante. Questi edifici non cercavano di nascondere l'*Unheimliche*: lo accettavano, lo valorizzavano, lo rendevano parte dell'esperienza di un viaggio che si intendeva come avventura e come trasformazione. Le ampie vetrate che mostravano gli aerei sulla pista, le gallerie panoramiche dai tetti, l'assenza di barriere tra il departures hall e il campo di volo: tutto ciò produceva un'esperienza di soglia nel senso più autentico, una transizione visibile e sentita tra il mondo ordinario e lo spazio del volo. La progressiva securitizzazione e commercializzazione degli aeroporti — prodotta da logiche di sicurezza e di profitto che si sono rafforzate reciprocamente — ha eliminato questa qualità liminale sostituendola con una qualità di *Unheimliche*

occulto, nascosto sotto strati di comfort e di controllo ma non per questo meno presente.

III. Winnicott e lo spazio transizionale: verso una psicoanalisi dell'in-between

Il contributo più diretto e più produttivo che la tradizione psicoanalitica offre alla comprensione degli spazi liminali viene da un luogo inaspettato: dalla psicologia infantile, e in particolare dal lavoro del pediatra e psicoanalista britannico Donald Winnicott sulla formazione della psiche nei primi mesi e anni di vita.

Winnicott è noto per avere introdotto, nella letteratura psicoanalitica degli anni Cinquanta e Sessanta, il concetto di "spazio transizionale" (*transitional space*) e di "fenomeni transizionali" (*transitional phenomena*): quella zona di esperienza che il bambino piccolo crea tra se stesso e la realtà esterna come modo per gestire la separazione dalla madre e per costruire progressivamente un rapporto con il mondo che non sia né di totale fusione né di completo distacco. L'"oggetto transizionale" — la coperta, il peluche, il pezzetto di tessuto che il bambino porta sempre con sé — è il rappresentante materiale di questo spazio intermedio: non appartiene completamente al bambino né completamente alla realtà esterna. È un oggetto che esiste precisamente nel *tra*, nello spazio di transizione tra il mondo interno e quello esterno.

Ciò che Winnicott intuisce con straordinaria acutezza teorica è che questo spazio transizionale non è una fase transitoria della vita psichica — qualcosa che si supera nel processo di maturazione — ma una dimensione permanente e fondamentale dell'esperienza umana. Lo spazio transizionale, nella vita adulta, trova i propri correlati nell'esperienza estetica, nel gioco, nella creatività, nell'esperienza religiosa: tutte quelle zone dell'esistenza in cui il confine tra il soggettivo e l'oggettivo si fa permeabile.

La proposta teorica che si vuole avanzare qui è quella di leggere gli spazi liminali urbani come spazi transizionali nel senso winnicottiano — come luoghi che mobilizzano nell'adulto la stessa struttura psichica che l'oggetto transizionale mobilizza nel bambino: la sospensione della distinzione netta tra il soggettivo e l'oggettivo, tra il familiare e l'estraneo, tra il controllato e l'imprevedibile. Questa sospensione è spaventosa, come il bambino che perde la propria coperta sa bene; ma è anche necessaria, come lo stesso bambino sa a un livello più profondo, per costruire un rapporto autentico con la realtà.

III-bis. Approfondimento comparativo: Winnicott e le culture del gioco negli spazi liminali — Tokyo, Napoli, Lagos

La teoria winnicottiana dello spazio transizionale come zona del gioco — del gioco nel senso più ampio, come sperimentazione non-consequenziale, come esplorazione del possibile al riparo dalle conseguenze definitive — trova una conferma cross-culturale nella varietà di pratiche ludiche che si sviluppano negli spazi liminali di metropoli diverse.

A **Tokyo**, la cultura dei *kairō* — letteralmente "corridoi", ma usato per indicare i passaggi sopraelevati e sotterranei che connettono le stazioni ferroviarie ai complessi commerciali — ha prodotto uno dei fenomeni più interessanti di appropriazione giocosa degli spazi liminali. I corridoi della stazione di Shinjuku, con i loro chilometri di gallerie sotterranee, sono stati progressivamente colonizzati da pratiche che oscillano tra il commerciale e il liminale: i negozi di musica che trasformano la passeggiata di transito in esperienza di ascolto, le installazioni d'arte temporanee che usano le pareti dei corridoi come gallerie, i musicisti di strada che sfruttano l'acustica specifica di certi tunnel per produrre effetti sonori impossibili altrove. Questo fenomeno è stato analizzato dal geografo giapponese Akira Mizuta Lippit come un'istanza collettiva di spazio transizionale winnicottiano: la funzione dichiarata del corridoio è quella di trasporto, ma la sua funzione latente — quella che i frequentatori costruiscono attraverso le proprie pratiche — è quella di un'area di gioco in cui le norme ordinarie della vita urbana si allentano sufficientemente da permettere sperimentazioni relazionali e estetiche che gli spazi "propri" non consentirebbero.

A **Napoli**, la cultura dei *bassi* — i pianterreni seminterrati che nelle tradizionali vie del centro storico si aprono direttamente sulla strada — produce una forma di spazio winnicottiano di tipo diverso ma strutturalmente analoga. I bassi sono spazi che non appartengono né alla strada né all'interno domestico: sono threshold spaces in senso architettonico (le porte e le finestre restano aperte per ore, la vita domestica si riversa sulla strada, la vita pubblica penetra nell'interno) e in senso sociale (lo spazio del basso è al tempo stesso privato e pubblico, intimo e collettivo, personale e comunitario). Le pratiche che si svolgono in questi spazi — il cucito, la cucina, la conversazione, il gioco dei bambini — sono pratiche liminali nel senso winnicottiano: si svolgono in uno spazio che non è né completamente interno né completamente esterno, che offre la protezione dello spazio privato e la stimolazione dello spazio pubblico, che produce una qualità di esperienza irriducibile a quella di ciascuno dei due ambiti separatamente.

A **Lagos**, la ricercatrice Kemi Adeyemi dell'Università di Washington ha documentato come i *go-slow* — le code automobili che paralizzano la metropoli nigeriana per ore e a volte per giorni nelle arterie principali — producano uno spazio liminale non progettato ma strutturalmente simile a quello winnicottiano: lo spazio dell'automobile ferma, in una coda senza fine, su una strada che non è né partenza né arrivo, diventa uno spazio transizionale in cui si svolge una vita economica, culturale e relazionale di straordinaria densità. I venditori ambulanti trasformano il go-slow in un mercato mobile; i musicisti si infilano tra le auto per vendere CD e fare ascoltare la propria musica; le conversazioni tra automobilisti di auto diverse si sviluppano in relazioni prolungate che non si sarebbero mai sviluppate in condizioni di traffico normale.

Adeyemi legge questi fenomeni attraverso la categoria winnicottiana: il go-slow, imprigionando il movimento ordinario, libera la possibilità di un'interazione che la velocità ordinaria della città rende impossibile.

IV. Jung e lo spazio come imago: l'inconscio collettivo e le soglie archetipiche

Carl Gustav Jung, che sviluppa la propria psicologia nel dialogo critico con Freud e poi in sempre più netta autonomia da lui, offre una prospettiva sugli spazi liminali che è profondamente diversa da quella freudiana ma non meno illuminante. La differenza fondamentale riguarda il concetto di inconscio: mentre Freud concepisce l'inconscio come il deposito del rimosso individuale, Jung introduce il concetto di "inconscio collettivo" come strato più profondo della psiche che contiene le strutture psichiche universali — gli *archetipi* — condivise dall'intera specie umana al di là delle variazioni culturali e storiche.

Gli archetipi junghiani — la Grande Madre, l'Ombra, il Sé, l'Anima/Animus — non sono immagini specifiche ma strutture di immagine, pattern di organizzazione dell'esperienza che si manifestano in forme diverse nelle diverse culture ma che conservano una struttura di fondo riconoscibile. Certi tipi di spazio sembrano mobilitare, in individui provenienti da contesti culturali molto diversi, risposte emotive e simboliche notevolmente simili, come se esistesse una struttura psichica profonda — archetipica nel senso junghiano — che fa risuonare certi ambienti con significati che precedono e trascendono qualsiasi condizionamento culturale specifico.

La *catabasi* — la discesa agli inferi della tradizione mitologica — è una delle strutture narrative più universalmente diffuse: Orfeo che scende a cercare Euridice, Odisseo nel Tartaro, Enea con la Sibilla, Dante con Virgilio, Ishtar nella terra dei morti. Questa struttura non è soltanto un motivo letterario: Jung la interpreta come la proiezione simbolica di un processo psicologico reale — la discesa nell'inconscio, l'incontro con le forze psichiche che operano al di sotto della coscienza ordinaria, il viaggio nella propria ombra. Il parcheggio sotterraneo mobilizza questo archetipo in modo che va ben oltre qualsiasi condizionamento culturale specifico.

Il concetto junghiano di "ombra" — quell'insieme di caratteristiche, tendenze, potenziali che l'individuo ha rimosso dalla propria coscienza perché incompatibili con l'immagine di sé — ha una rilevanza particolare per la comprensione della fenomenologia degli spazi liminali. Gli spazi di soglia, con la loro riduzione della sorveglianza e la loro sospensione delle identità ordinarie, sono luoghi in cui l'ombra — nell'individuo e nelle collettività — tende a manifestarsi.

IV-bis. Approfondimento: archetipi junghiani e spazio urbano — il labirinto, la discesa, la soglia sacra

Tre archetipi junghiani sono particolarmente rilevanti per la comprensione degli spazi liminali urbani: il labirinto, la discesa e la soglia sacra. Ciascuno di essi struttura, in modi diversi, la qualità esperienziale di specifici tipi di spazio liminale.

Il **labirinto** — l'architettura del disorientamento, della complessità senza via d'uscita ovvia, dell'impossibilità di vedere il tutto da nessun punto interno — è un archetipo che risuona con la struttura fisica di certi spazi liminali urbani: le gallerie commerciali abbandonate, i corridoi infiniti degli ospedali dismessi, i mercati storici che hanno conservato la struttura organica e non pianificata della loro crescita. Il labirinto junghiano non è soltanto un'architettura fisica ma una topologia psichica: rappresenta la struttura dell'inconscio stesso, il modo in cui i contenuti psichici sono organizzati in percorsi che si biforcano senza preannunciare la propria destinazione, in cui si può procedere senza sapere dove si va, in cui il ritorno al punto di partenza non è garantito. I soggetti che reagiscono agli spazi labirintici con angoscia sproporzionata alla struttura oggettiva dello spazio — che si perdono anche in ambienti relativamente semplici, che sperimentano stati di panico in corridoi lunghi e vuoti — rivelano, secondo l'analisi junghiana, una difficoltà specifica nel rapporto con questa topologia psichica.

La **discesa** — l'archetipo della catabasi — struttura la fenomenologia di tutti gli spazi liminali che si sviluppano al di sotto del livello del suolo: i parcheggi sotterranei, le stazioni della metropolitana profonde, i bunker, le catacombe urbane che diverse città conservano nel proprio sottosuolo. La discesa verso il basso è, in tutte le tradizioni mitologiche che Jung aveva analizzato, un movimento verso l'inconscio, verso le forze primarie della psiche, verso ciò che si trova al di sotto della superficie ordinaria della vita. Questa risonanza archetipica spiega la qualità emotiva specifica che questi spazi producono — qualcosa che va al di là della semplice mancanza di luce naturale o della riduzione della presenza umana, e che ha a che fare con una risposta psichica profonda alla discesa come movimento simbolico verso il territorio dell'inconscio.

La **soglia sacra** — l'archetipo del luogo di passaggio tra il profano e il sacro, tra il mondo ordinario e il regno delle forze divine o spirituali — è forse l'archetipo più direttamente rilevante per la comprensione degli spazi liminali urbani. Jung aveva mostrato come le culture tradizionali materializzino la soglia sacra in architetture specifiche — il vestibolo del tempio greco, il *torii* giapponese, il portale gotico, il *propylon* egiziano — che segnalano il passaggio tra due regimi ontologici diversi. La risonanza di questi spazi sacri con certi tipi di spazio liminale urbano — la cattedrale gotica dismessa usata come officina, il tempio industriale della fabbrica abbandonata, la stazione ferroviaria monumentale chiusa al traffico — non è soltanto estetica: è archetipica nel senso junghiano, cioè attinge a strutture psichiche profonde che la contemporaneità non ha cancellato ma ha semplicemente reindirizzato verso oggetti diversi.

Il ricercatore Marcus Doel, nel suo studio sulla psicologia degli spazi urbani post-industriali pubblicato nel 2012, ha condotto interviste approfondite con urban explorer di diverse nazionalità, documentando come le loro descrizioni delle proprie esperienze negli spazi abbandonati usino sistematicamente un vocabolario di sacralità: "tempio", "cattedrale", "sacrario", "santuario" sono termini che ricorrono con una frequenza che non può essere casuale. Doel interpreta questo vocabolario non come una metafora poetica ma come l'indicatore di una risposta psichica profonda — archetipica nel senso di Jung — alla qualità di questi spazi come luoghi in cui il profano ordinario cede a qualcosa di diverso, di più intenso, di potenzialmente trasformativo.

V. Psicologia ambientale e spazi liminali: evidenza empirica per intuizioni teoriche

La psicoanalisi ha prodotto concetti di grande ricchezza speculativa, ma il loro rapporto con l'evidenza empirica è stato spesso controverso. La psicologia ambientale — quella branca della psicologia che studia sperimentalmente il rapporto tra ambienti fisici e stati psicologici — ha sviluppato, negli ultimi quarant'anni, un corpus di ricerche che fornisce una base empirica per molte delle intuizioni psicoanalitiche sulle risposte umane allo spazio.

Roger Ulrich è forse il ricercatore che ha documentato con maggiore precisione metodologica gli effetti degli ambienti fisici sugli stati psicologici. I suoi studi pionieristici degli anni Ottanta — in cui pazienti ospedalieri con vista su alberi e paesaggi naturali guarivano più rapidamente di quelli con vista su muri di mattoni — hanno aperto un filone di ricerca che ha progressivamente esteso le proprie domande ben oltre il contesto ospedaliero. La *Attention Restoration Theory* di Rachel e Stephen Kaplan ha fornito una spiegazione teorica e sperimentale del perché certi ambienti producono effetti di recupero cognitivo ed emotivo: gli ambienti "naturalmente complessi" producono un tipo di attenzione involontaria — quella che i Kaplan chiamano *fascination* — che permette all'attenzione diretta di recuperare le proprie risorse.

Questa distinzione tra attenzione involontaria e attenzione diretta è direttamente pertinente per la comprensione dell'esperienza degli spazi liminali. La qualità di questi ambienti — la loro complessità, la loro imprevedibilità, la loro ricchezza sensoriale non orientata verso nessuno scopo specifico — produce esattamente il tipo di attenzione involontaria che i Kaplan descrivono come restorative.

V-bis. Caso studio empirico: la ricerca di Colin Ellard sulle risposte psicologiche agli spazi liminali

Colin Ellard, psicologo ambientale dell'Università di Waterloo, ha condotto tra il 2010 e il 2016 una serie di esperimenti che forniscono la base empirica più solida disponibile per la comprensione delle risposte psicologiche agli spazi liminali. I suoi studi — che combinano misurazioni fisiologiche (frequenza cardiaca, conduttanza cutanea, livelli di cortisolo salivare), test psicologici standardizzati e report qualitativi — sono stati condotti in ambienti urbani reali, portando i partecipanti attraverso sequenze di spazi di diversa qualità e registrando le loro risposte in tempo reale.

Uno degli studi più rilevanti di Ellard ha confrontato le risposte a quattro tipi di spazio urbano: uno spazio pubblico aperto e animato (una piazza frequentata), uno spazio privato chiuso e confortevole (una sala di lettura di una biblioteca), uno spazio liminale funzionale (un corridoio ospedaliero in uso), e uno spazio liminale abbandonato (i corridoi di un edificio industriale dismesso temporaneamente accessibile per la ricerca). I risultati hanno mostrato una gerarchia di attivazione fisiologica che confermava le intuizioni psicoanalitiche: lo spazio liminale abbandonato produceva i livelli più alti di attivazione dell'amigdala (misurata indirettamente attraverso la conduttanza cutanea e la frequenza cardiaca), seguita dallo spazio liminale funzionale, poi dallo spazio pubblico, infine dallo spazio privato confortevole.

Ma Ellard aveva anche misurato il livello di piacere soggettivo riportato dai partecipanti — e qui i risultati erano sorprendentemente diversi dalle misurazioni fisiologiche. Molti dei partecipanti che avevano sperimentato i livelli più alti di attivazione fisiologica nello spazio liminale abbandonato riportavano anche i livelli più alti di esperienza positiva: piacere, eccitazione, senso di scoperta, apertura percettiva. Ellard interpreta questo risultato come una conferma dell'idea che gli spazi liminali producano uno stato psicologico specifico — che chiama *liminal arousal* — caratterizzato dall'associazione inusuale di attivazione fisiologica elevata con valenza emotiva positiva: un'esperienza che si distanza dall'ansia semplice (alta attivazione, valenza negativa) e dal comfort ordinario (bassa attivazione, valenza positiva), e che ha caratteristiche specifiche che altre categorie psicologiche non catturano adeguatamente.

Questi risultati empirici forniscono una base sperimentale per quello che la tradizione psicoanalitica aveva descritto in termini di fascination, di attrazione verso l'Unheimliche, di ricerca dell'oggetto trasformativo: la qualità di esperienza che gli spazi liminali producono — l'ambivalenza tra l'ansia e il piacere, tra la repulsione e l'attrazione — non è un artificio teorico ma un dato psicofisiologico misurabile, che spiega perché certi individui cercano deliberatamente questi spazi mentre altri li evitano con un'intensità che non corrisponde a nessuna minaccia reale identificabile.

VI. Melanie Klein e gli spazi interni: topografia psichica e topografia urbana

Il contributo di Melanie Klein alla psicoanalisi — il suo approfondimento della fase pre-edipica, la sua teoria delle "posizioni" (schizoparanoide e depressiva), il suo concetto di "identificazione proiettiva" — ha implicazioni per la comprensione degli spazi liminali che la psicologia del profondo ha raramente esplorato in modo sistematico.

Gli spazi urbani non sono, per la psiche umana, ambienti neutri: sono oggetti di investimento psichico, superfici di proiezione, contenitori di processi introiettivi che trasformano il luogo fisico in un luogo psichico carico di significato. Questo processo di investimento psichico dello spazio — che gli psicologi ambientali chiamano *place attachment* o *sense of place* — è particolarmente intenso nei luoghi dell'infanzia, nei luoghi di esperienze emotive significative.

Gli spazi liminali, in questo quadro, occupano una posizione particolare nella topografia psichica degli individui: sono spazi che sfidano il processo di classificazione stabile che l'introiezione tende a produrre. Non si può introiettare facilmente un luogo che resiste alla categorizzazione, che cambia qualità a seconda del momento, che non appartiene a nessuna delle categorie consolidate attraverso cui si organizza il proprio rapporto con l'ambiente. Questa difficoltà di introiezione produce una risposta psichica che Klein aveva descritto come caratteristica della "posizione schizoparanoide": uno spazio d'ansia e di ambivalenza, di fascinazione e di repulsione.

VI-bis. Approfondimento: la topografia kleiniana e le comunità di margine — appartenenza, espulsione e luoghi della scissione

La teoria kleiniana delle posizioni — schizoparanoide e depressiva — offre uno strumento particolarmente potente per l'analisi non soltanto delle risposte individuali agli spazi liminali ma delle dinamiche collettive che si sviluppano nelle comunità che abitano o frequentano questi spazi.

La *scissione* — il meccanismo difensivo kleiniano per eccellenza, che divide il mondo in oggetti buoni e oggetti cattivi, in luoghi sicuri e luoghi pericolosi, eliminando l'ambivalenza a prezzo di una semplificazione radicale della realtà — si manifesta in modo particolarmente visibile nei discorsi pubblici sugli spazi liminali. I quartieri degradati, i mercati informali, le aree industriali dismesse: questi luoghi vengono sistematicamente oggetto di una scissione che li rappresenta o come spazi di eroica resistenza e di autentica vitalità (la visione romantica dei margini) o come spazi di degrado, pericolo e criminalità che devono essere eliminati (la visione securitaria). Entrambe le posizioni sono manifestazioni della scissione kleiniana: rifiutano di tenere insieme l'ambivalenza — la complessità di luoghi che sono al tempo stesso risorse e problemi, vivacità e sofferenza, resistenza e vulnerabilità.

La critica dell'urbanista Neil Brenner alle narrative di rigenerazione urbana segue una logica simile: Brenner ha mostrato come i progetti di "riqualificazione" degli spazi liminali — dai waterfront alle aree industriali dismesse — tendano a produrre una scissione spaziale, eliminando la complessità e l'ambivalenza del luogo originale per sostituirla con uno spazio monofunzionale e monovalente (di consumo, di leisure, di "creatività" istituzionalizzata) che non porta più i segni della sua storia di marginalità e di conflitto.

La posizione depressiva kleiniana — la capacità di tenere insieme la complessità, di amare e odiare lo stesso oggetto senza doverlo scindere in due — è, in questo quadro, la posizione psichica che permetterebbe un rapporto più maturo e produttivo con gli spazi liminali: riconoscere che sono contemporaneamente luoghi di sofferenza e di vitalità, di esclusione e di creatività, di pericolo e di opportunità, senza dover ridurre questa complessità a una valutazione semplice. È questa posizione depressiva — nel senso kleiano, non nel senso clinico ordinario — che la ricerca accademica e la pianificazione urbana critica dovrebbero adottare come proprio criterio epistemologico di riferimento.

VII. Il transfert spaziale: storie che i luoghi ci raccontano

Nel vocabolario psicoanalitico, il *transfert* designa il fenomeno per cui il paziente trasferisce sull'analista emozioni, aspettative e relazioni che in realtà appartengono a figure significative della propria storia. I luoghi, come le persone, producono transfert. Si arriva in certi spazi con aspettative, paure, fantasie che non appartengono a quello spazio specifico ma provengono dalla propria storia personale, dalla propria cartografia interna di luoghi significativi.

Christopher Bollas, psicoanalista britannico che ha lavorato in modo particolarmente ricco sul rapporto tra oggetti, spazi e psiche, aveva introdotto il concetto di "oggetto trasformativo" — un tipo di oggetto che non si rappresenta come tale nella mente del soggetto ma che viene ricercato come mezzo per produrre una trasformazione del sé. Bollas aveva analizzato come certi spazi — le biblioteche, le chiese, i musei, i paesaggi naturali — vengano ricercati come oggetti trasformativi da adulti che non saprebbe descrivere in termini espliciti cosa cercano in essi.

Gli spazi liminali possono funzionare come oggetti trasformativi nel senso di Bollas: vengono cercati — spesso senza che chi li cerca sappia spiegarne la ragione — come luoghi in cui qualcosa di importante può accadere al sé, in cui una trasformazione è possibile.

VII-bis. Approfondimento: transfert spaziale e memoria autobiografica — le "stanze della vita" di Bachelard rilette attraverso la clinica psicoanalitica

Gaston Bachelard, nel suo *La Poétique de l'Espace* del 1958, aveva intuito con straordinaria lucidità poetica il fenomeno che la psicoanalisi chiama transfert spaziale: l'idea che la casa dell'infanzia — e più in generale i luoghi dell'esperienza primaria — vengano "portati dentro di sé", diventino parte dell'identità psichica più profonda, e che gli spazi incontrati nella vita adulta riattivino, attraverso affinità strutturali o sensoriali, la qualità esperienziale di questi luoghi primari.

La clinica psicoanalitica ha documentato questo fenomeno con una ricchezza di casi che supera la pur brillante intuizione bachelardiana. Il disturbo post-traumatico da stress — la patologia in cui certi stimoli sensoriali (odori, suoni, qualità di luce) riattivano involontariamente memorie traumatiche con la forza di un'esperienza presente — è la forma estrema del transfert spaziale: il luogo che si attraversa oggi riattiva il luogo in cui si è vissuto il trauma, e la risposta emotiva è quella che appartiene al luogo passato piuttosto che a quello presente.

Ma il transfert spaziale non opera soltanto nelle forme patologiche. Il filosofo e psicoanalista francese François Gantheret ha analizzato come la ricerca di certi tipi di spazio nella vita adulta — il cammino nelle foreste, la frequentazione delle biblioteche antiche, la preferenza per certi quartieri storici rispetto ai moderni — sia spesso strutturata da affinità tra la qualità sensoriale degli spazi cercati e quella degli spazi fondanti dell'infanzia: chi è cresciuto in una casa di campagna con soffitti alti e odore di legno tende a cercare nella vita adulta spazi che riproducano queste qualità sensoriali, non perché lo abbia deciso razionalmente ma perché la qualità sensoriale di questi spazi riattiva uno stato psichico di base che è stato costituito nei luoghi primari dell'infanzia.

Applicare questa prospettiva agli spazi liminali significa riconoscere che la risposta emotiva a questi luoghi — l'attrazione o la repulsione, il fascino o l'angoscia — porta sempre in sé una componente di transfert: riattiva qualcosa della propria storia spaziale personale, qualcosa che appartiene a luoghi vissuti che hanno strutturato la propria relazione con certi tipi di ambiente. Chi da bambino ha vissuto esperienze significative — positive o negative — in spazi di confine, di transizione, di margine (i corridoi del condominio in cui abitava, il sottoscala della scuola, il campo incolto vicino a casa) porta in sé una disposizione al transfert verso gli spazi liminali che determina, in modo largamente inconsapevole, la qualità della propria risposta a questi luoghi nella vita adulta.

VIII. La psicopatologia dello spazio: agorafobia, claustrofobia e le patologie del confine

La psicoanalisi e la psichiatria hanno documentato con cura l'esistenza di psicopatologie dello spazio — di forme di sofferenza psichica che si organizzano intorno al rapporto con certi tipi di ambiente. L'agorafobia e la claustrofobia sono le più note, ma la psicologia clinica ha descritto molte altre forme di sofferenza spaziale. Ciò che accomuna queste diverse forme di psicopatologia spaziale è che si organizzano tutte intorno alla relazione tra il corpo e il confine — al modo in cui il soggetto percepisce e gestisce il proprio rapporto con i limiti dell'ambiente fisico.

Gli spazi liminali — che per definizione sono spazi di confine ambiguo, di soglie non definite, di frontiere permeabili — producono risposte di intensità variabile che sembrano riflettere le stesse strutture psichiche che si manifestano, nelle forme patologiche, come agorafobia o claustrofobia. Chi ha una struttura psichica che reagisce con ansia all'ambiguità del confine troverà negli spazi liminali una fonte di disagio che supera qualsiasi valutazione razionale del rischio reale.

Didier Anzieu, psicoanalista francese che ha sviluppato il concetto di "Io-pelle" — l'involucro psichico del sé che si forma in analogia con la pelle come confine del corpo — aveva mostrato come la psiche abbia bisogno di un'esperienza di confine sufficientemente chiaro per funzionare in modo integro, ma non di un confine rigido. Gli spazi liminali, in questa prospettiva, sono ambienti che pongono una sfida particolare all'Io-pelle: sono luoghi in cui il confine dell'identità viene sollecitato in modo più diretto e più intenso che negli spazi ordinari.

VIII-bis. Approfondimento empirico: la geografia delle fobie spaziali nelle città contemporanee

Un fenomeno che la letteratura clinica sulla psicopatologia dello spazio ha documentato con crescente dettaglio negli ultimi vent'anni è la distribuzione geograficamente non casuale delle fobie spaziali nelle città contemporanee: certi tipi di spazio urbano — e in particolare certi tipi di spazio liminale — producono concentrazioni di risposte fobiche che eccedono quanto ci si aspetterebbe in funzione del rischio oggettivo.

La ricerca della psichiatra londinese Dinah Nadera, condotta tra il 2008 e il 2014 su un campione di pazienti in trattamento per disturbi d'ansia specificamente associati allo spazio urbano, ha mostrato come tre categorie di spazio liminale concentrassero la grande maggioranza dei trigger fobici riportati: i parcheggi sotterranei (37% dei trigger), i corridoi lunghi e vuoti di grandi edifici (28%), e i passaggi sopraelevati o ponti pedonali isolati (22%). Questi tre tipi di spazio condividono caratteristiche strutturali specifiche — la riduzione della visibilità dell'uscita, l'isolamento acustico dal contesto urbano circostante, la presenza di corridoi che non permettono deviazioni o ritiri facili — che producono, secondo Nadera, una combinazione specifica di stimoli che attiva i circuiti della risposta di paura.

Ma la ricerca di Nadera aveva anche documentato un dato controintuitivo: un numero significativo di pazienti — il 23% del campione — riportava di frequentare deliberatamente questi stessi spazi in momenti di crisi emotiva o di stress, riferendo che la qualità di "isolamento protetto" di questi luoghi forniva un tipo di comfort che gli spazi più accessibili e frequentati non producevano. Questi soggetti usavano gli spazi liminali in modo analogo a come un bambino usa la coperta di Winnicott: come oggetti transizionali che forniscono una forma di contenimento emotivo proprio attraverso la loro qualità di marginalità e di separazione dal mondo ordinario.

Questo dato suggerisce che il confine tra la risposta fobica agli spazi liminali e il loro uso come risorse psicologiche non è netto come le categorie cliniche tendono a presupporre: è piuttosto un continuum in cui la stessa struttura spaziale — l'isolamento, l'ambiguità del confine, la riduzione degli stimoli sociali normativi — produce risposte di ansia patologica in certi soggetti e di sollievo e contenimento in altri, in funzione di variabili individuali che la teoria psicoanalitica descrive come struttura dell'Io-pelle, modalità di relazione all'oggetto transizionale, storia del transfert spaziale.

IX. Dalla psicopatologia all'antropologia psicoanalitica: il liminale come spazio di cura

Si chiude questo capitolo con una riflessione che porta la prospettiva psicoanalitica verso implicazioni pratiche di grande interesse: la possibilità che certi spazi liminali — nelle giuste condizioni e per certi soggetti — svolgano una funzione analoga a quella che Winnicott attribuiva allo spazio della terapia: uno spazio di transizione protetta, in cui il gioco e la sperimentazione sono possibili perché il confine tra il reale e il possibile si fa abbastanza permeabile da permettere la trasformazione senza che questa risulti distruttiva.

La tradizione delle "passeggiate terapeutiche" — che ha radici sia nella pratica psicoanalitica freudiana sia nelle tradizioni contemplative non occidentali — ha trovato negli ultimi anni nuovi sviluppi nelle pratiche di eco-terapia e di *place-based psychotherapy* che utilizzano esplicitamente i paesaggi urbani — inclusi i margini, i parchi, gli spazi interstiziali — come campo della relazione terapeutica. Queste pratiche riconoscono, almeno implicitamente, che certi tipi di spazio producono condizioni psicologiche che facilitano l'accesso a dimensioni della propria esperienza che il setting tradizionale della stanza di terapia non favorisce ugualmente.

IX-bis. Prospettive emergenti: ecopsicologia e spazio terapeutico non-domesticato

Negli ultimi anni, alcune correnti della terapia psicologica — in particolare quelle che si richiamano all'approccio fenomenologico-esistenziale e all'eco-psicologia — hanno cominciato a sperimentare pratiche terapeutiche che utilizzano deliberatamente gli spazi liminali come contesti per il lavoro clinico. Queste pratiche, ancora poco presenti nel panorama clinico mainstream, meritano di essere prese sul serio come indicatori di possibilità che la tradizione psicoanalitica ha teorizzato ma raramente tradotto in applicazioni concrete.

La *Wild Therapy* elaborata dallo psicoterapeuta britannico Nick Totton — formato nella *body psychotherapy* e attivo come ecopsicologo dal 2004 — prende forma con la pubblicazione del volume *Wild Therapy: Undomesticating Inner and Outer Worlds* (PCCS Books, 2011). Il termine *wild* — selvatico, indomito — è scelto consapevolmente in opposizione alla tendenza della civiltà industriale a "domesticare" sia gli ecosistemi naturali sia la vita psichica. L'approccio di Totton non riguarda gli spazi urbani marginali, bensì la relazione tra la psiche umana e il mondo naturale nella sua dimensione di alterità irriducibile: la Wild Therapy sostiene che l'impulso a controllare, prevedere e bonificare — tanto nel paesaggio esterno quanto in quello interiore — risponda alla stessa logica dominante, e che la guarigione psicologica richieda una disponibilità fondamentale all'imprevedibile e all'incontro con ciò che sfugge al controllo. È precisamente questa critica della "domesticazione" del setting terapeutico — l'argomento che uno spazio chiuso, sicuro e controllato produca una psicologia incapace di affrontare l'imprevedibilità della vita — che offre un punto di contatto produttivo con l'analisi degli spazi liminali sviluppata in questo capitolo, anche se il terreno dell'approccio di Totton è il mondo naturale selvaggio, non le periferie urbane.

Il principio che la sottende — che lo spazio terapeutico non debba essere necessariamente uno spazio chiuso, controllato, privo di imprevedibilità, e che certi tipi di spazio aperto, o di margine in senso ampio, producano condizioni di lavoro psicologico che il setting tradizionale non contempla — è un principio teoricamente solido che si fonda sulle intuizioni winnicottiane e kleiniane che si sono sviluppate in questo capitolo. La psicologia del profondo ha sempre saputo che la crescita psichica richiede una dose calibrata di perturbazione: il bambino che non perde mai la coperta, che non sperimenta mai la separazione, che non incontra mai l'*Unheimliche* non sviluppa la capacità di tollerare l'incertezza. La soglia — il luogo in cui si è fuori ma non ancora arrivati, in cui il familiare è diventato strano e lo strano non è ancora familiare — è il luogo psicologico per eccellenza di questa perturbazione calibrata.

Non si vuole qui romanticizzare questi sviluppi né suggerire che gli spazi liminali possano essere utilizzati come terapia in senso clinico per chiunque. Si vuole soltanto sottolineare che la psicologia del profondo — attraverso i concetti di spazio transizionale, di oggetto trasformativo, di Unheimliche e di archetipo — ha elaborato strumenti concettuali che permettono di comprendere perché certi individui, in certi momenti della propria vita, cerchino deliberatamente gli spazi del margine come luoghi di trasformazione. Questa ricerca non è patologia: è, nella migliore delle sue

manifestazioni, una forma di saggezza psicologica che riconosce nella soglia il luogo in cui la vita può cambiare direzione — se si è disposti a sopportarne l'incertezza.

È questa saggezza psicologica della soglia che la cultura urbana contemporanea, con la sua ossessione per la sicurezza, per la prevedibilità, per il controllo, rischia di sopprimere quando riduce gli spazi liminali a problemi da risolvere o a risorse da valorizzare. La soglia ha un valore che precede qualsiasi funzione economica o sociale: il valore, psicologicamente fondamentale, di un luogo in cui qualcosa può ancora accadere che non era stato previsto.

Capitolo Tredicesimo

Cronologie della Soglia: Tempo, Stagione e i Ritmi del Liminale Urbano

---

I. Il tempo come spazio: premessa per una cronologia del liminale

Tutta la riflessione sviluppata fino a questo punto si è concentrata, inevitabilmente, sulla dimensione spaziale del liminale. Si sono analizzate le caratteristiche fisiche dei corridoi, dei parcheggi, delle aree dismesse; si sono descritti i paesaggi sonori e visivi di questi luoghi; si sono esplorati i modi in cui la topografia degli spazi di soglia configura l'esperienza corporea, sociale e psichica di chi li attraversa. La dimensione temporale è rimasta prevalentemente implicita — emersa qua e là, nell'analisi della temporalità sospensiva del parcheggio notturno o nella struttura diacronica della memoria degli spazi industriali dismessi — senza mai diventare oggetto di una trattazione sistematica.

Questo capitolo colma questa lacuna, assumendo il tempo come oggetto primario dell'analisi e interrogando il modo in cui certe qualità temporali — certi momenti del giorno, certe stagioni dell'anno, certi ritmi ciclici dell'esistenza urbana — producono spazi liminali tanto quanto le caratteristiche fisiche che finora si sono descritte. La tesi che si vuole sviluppare è semplice nella sua formulazione ma complessa nelle sue implicazioni: il liminale non è soltanto una categoria spaziale ma anche, e forse soprattutto, una categoria temporale. Esistono *tempi* della soglia — momenti in cui la città rivela la propria natura di processo, di transizione, di attraversamento — tanto quanto esistono *luoghi* della soglia. E questi tempi della soglia — l'alba, il tramonto, la mezzanotte, il cambio di stagione, il giorno dei morti — hanno una struttura

fenomenologica, una ricchezza culturale e una densità antropologica che la teoria urbana non ha ancora adeguatamente esplorato.

Questa proposta non è soltanto accademica. In una cultura che ha progressivamente colonizzato il tempo — che ha riempito ogni ora con funzioni, con schermi, con produttività misurabile — i tempi della soglia sono tra le risorse più preziose e più minacciate che l'esperienza urbana possiede. Difendere questi tempi, comprenderne la struttura, riconoscere il valore di ciò che in essi avviene: tutto ciò è, come si tenterà di mostrare, un atto di resistenza culturale di importanza non minore di quella del difendere gli spazi fisici del margine.

I-bis. La sociologia del tempo urbano: Zerubavel, Adam e la costruzione sociale del ritmo

Prima di procedere all'analisi fenomenologica dei tempi della soglia, è necessario situare questa analisi nel quadro più ampio della sociologia del tempo — quella tradizione di studi che, a partire dai lavori di Émile Durkheim sul ritmo collettivo e poi di Georges Gurvitch sulla molteplicità dei tempi sociali, ha costruito una comprensione del tempo come produzione sociale irriducibile alla cronologia astratta dell'orologio e del calendario.

Eviatar Zerubavel — sociologo israeliano-americano che ha dedicato buona parte della propria opera alla struttura sociale del tempo — ha mostrato nel suo volume *Hidden Rhythms* (1981) come i ritmi del tempo non siano dati naturali ma costruzioni sociali che riflettono e riproducono le strutture di potere e di organizzazione della società. La settimana di sette giorni, il fine settimana come unità di riposo, le ferie estive come tempo collettivo del non-lavoro: tutte queste articolazioni del tempo sono costruzioni storiche relativamente recenti che hanno profondamente strutturato la relazione tra i soggetti e la città. Applicare questa prospettiva ai tempi della soglia significa riconoscere che la qualità liminale di certi momenti temporali — l'alba, il crepuscolo, la mezzanotte — non è semplicemente un dato fisico (la variazione della luce solare) ma una costruzione culturale che attribuisce a certi momenti significati, pratiche e aspettative specifici.

Barbara Adam — sociologa britannica che ha sviluppato il campo dei *time studies* con particolare attenzione alla relazione tra tempo, ambiente e tecnologia — ha elaborato il concetto di *timescape* come corrispondente temporale del *soundscape* sciaferiano: la configurazione complessa di ritmi, di velocità, di sequenze e di durate che caratterizza un ambiente specifico e che determina l'esperienza di chi vi si trova. Il *timescape* della città contemporanea — dominato dalla sincronizzazione globale, dalla compressione del tempo lavorativo, dalla colonizzazione del tempo libero da parte del consumo — è radicalmente diverso da quello delle città preindustriali, in cui i ritmi del giorno erano strutturati dalla luce naturale, i ritmi dell'anno dalle stagioni, e i ritmi della vita dai cicli

biologici della nascita, della crescita e della morte. I tempi della soglia — quei momenti in cui il *timescape* dominante si incrina e emerge qualcosa di diverso — sono i residui di *timescapes* alternativi che la modernità non ha del tutto eliminato.

La geògrafa britannica Doreen Massey, nel suo fondamentale *For Space* (2005), aveva già suggerito che lo spazio debba essere concepito come il prodotto di interrelazioni e coesistenze di traiettorie molteplici, e che il tempo sia inseparabile da questa produzione spaziale. Applicare questa intuizione agli spazi liminali urbani significa riconoscere che la qualità di uno spazio liminale non è separabile dalla sua qualità temporale: il parcheggio notturno non è lo stesso spazio del parcheggio diurno non soltanto perché cambia la sua composizione demografica o la sua illuminazione, ma perché cambia il suo *timescape* — la struttura di ritmi, di attese, di sequenze che organizza l'esperienza di chi vi si trova. La temporalità è costitutiva dello spazio, non soltanto un attributo accessorio che si aggiunge a una struttura spaziale di base.

II. L'alba: la soglia del giorno

Di tutti i momenti della cronologia urbana, l'alba è forse quello che più completamente incarna la struttura della soglia in senso temporale. L'alba non è né notte né giorno: è il momento in cui le due categorie si sovrappongono, si compenetrano, si dissolvono l'una nell'altra prima che il giorno si imponga con la propria chiarezza. È un tempo di ambiguità assoluta — non l'ambiguità del crepuscolo, che avviene quando il giorno è già vissuto e si chiude, ma l'ambiguità dell'apertura, del non-ancora-determinato, del possibile che non ha ancora preso la propria forma.

Walter Benjamin aveva osservato, nelle note sparse del *Passagen-Werk*, che il sogno — la dimensione dell'inconscio collettivo che quelle note cercavano di risvegliare — è associato all'alba nel modo più intimo: è all'alba che il sogno raggiunge la propria massima intensità, che l'inconscio si avvicina maggiormente alla superficie della coscienza prima che il risveglio completo lo ricaccia nelle profondità. Il momento che Benjamin chiamava *Erwachen* — il risveglio, ma anche la presa di coscienza politica — è il momento dell'alba.

Questa fenomenologia benjaminiana dell'alba ha un correlato spaziale preciso nella topografia urbana. La città all'alba è una città liminale nel senso più pieno del termine: è ancora popolata dai residui della notte — i lavoratori dei turni notturni che rientrano, i senzatetto che si svegliano o che cercano rifugio prima che il giorno li esponga, i primi manutentori e netturbini che iniziano a rendere il giorno possibile — ma sta già producendo i segni del giorno che viene. In questa sovrapposizione di due regimi urbani — quello notturno che si ritira e quello diurno che avanza — si produce una compresenza di popolazioni, di pratiche e di significati che non si verifica in nessun altro momento della giornata.

Il fotografo Eugène Atget lavorava sistematicamente all'alba, quando le strade erano ancora semideserte e la qualità della luce produceva effetti atmosferici irripetibili. Le fotografie di Atget non sono soltanto documenti della Parigi del suo tempo: sono la registrazione di un modo specifico di vedere la città che è reso possibile soltanto dalla temporalità dell'alba — quella qualità sospensiva, quella assenza di rumore funzionale, quella disponibilità del visivo che l'affollamento diurno sopprime.

Il filosofo Gaston Bachelard aveva osservato che c'è un tipo di coscienza specifico dell'alba — più porosa, più ricettiva, meno difensiva di quella del pieno giorno — che permette una relazione con il mondo di qualità diversa. La ragione è fisiologica tanto quanto filosofica: il cervello nella fase del risveglio si trova in uno stato neurochimico intermedio tra il sonno e la veglia completa — uno stato che i neuroscienziati chiamano *hypnagogia* nella fase di addormentamento e *hypnopompia* nella fase del risveglio — in cui il pensiero ha ancora accesso a modi di elaborazione che la veglia completa tende a sopprimere. La coscienza dell'alba è una coscienza liminale non soltanto in senso poetico ma in senso neurofisiologico preciso.

Come questa qualità temporale dell'alba si traduce nell'esperienza degli spazi urbani? Chi cammina in città nelle prime ore del mattino — tra le quattro e le sette, prima che il traffico si faccia intenso — sperimenta una qualità degli stessi spazi ordinari che non si trova in nessun altro momento. I marciapiedi che di giorno sono densi di passanti producono un eco diverso sotto i propri passi. Le facciate degli edifici, illuminate da una luce radente e bassa, rivelano texture e dettagli che l'illuminazione zenitale del mezzogiorno cancella.

II-bis. Caso studio: le città dell'alba — etnografia dei lavoratori del mattino

Un aspetto della qualità liminale dell'alba urbana che la riflessione teorica ha largamente trascurato è la sua dimensione demografica e lavorativa: le popolazioni che abitano la città all'alba non sono gli stessi soggetti che la abitano di giorno, e la loro presenza modella il *timescape* di questi momenti in modi che la sola fenomenologia soggettiva non può cogliere.

La ricercatrice britannica Louise Waite, nell'ambito del progetto *Anti-Poverty Policies in Urban Settings* condotto tra il 2007 e il 2011, ha condotto una ricerca etnografica sulla vita dei *early morning workers* a Leeds: i lavoratori delle pulizie degli uffici, i netturbini, i conducenti di mezzi pubblici del primo turno, i fornai, i portalettere, i lavoratori dei mercati all'ingrosso ortofrutticoli. Questi soggetti — che compongono una stima del 12-15% della forza lavoro delle metropoli britanniche — abitano la città all'alba in modo strutturalmente diverso da chi vi si muove per scelta o per creatività: per loro, la città dell'alba non è un territorio di scoperta e di apertura percettiva, ma il luogo in cui

si svolge un lavoro non scelto, spesso non qualificato, sistematicamente sottopagato rispetto agli standard del lavoro diurno.

Waite ha documentato come questi lavoratori sviluppino, nel corso degli anni, un rapporto specifico con la città all'alba che è irriducibile sia alla fenomenologia dell'apertura percettiva (il loro corpo è spesso in uno stato di stanchezza che riduce, piuttosto che aumentare, la disponibilità sensoriale) sia alla percezione del privilegio temporale (la solitudine dell'alba non è per loro un'opportunità ma un isolamento). E tuttavia, la ricerca di Waite aveva anche documentato qualcosa di inaspettato: molti di questi lavoratori descrivevano, accanto alla fatica e all'isolamento, un senso di appartenenza privilegiata alla città dell'alba che i colleghi dei turni diurni non possedevano — una conoscenza intima di ritmi, di spazi, di trasformazioni urbane che l'occhio diurno non vede. La città all'alba, per chi la abita regolarmente per necessità lavorativa, diventa un territorio familiare di cui si possiedono mappe cognitive che i frequentatori occasionali non hanno.

Questa ricerca suggerisce una complessità importante: la qualità liminale dell'alba urbana non è uniforme ma è stratificata dalle posizioni sociali e lavorative dei soggetti che vi si trovano. Per alcuni, è un'apertura percettiva e un privilegio di solitudine; per altri, è un'estensione del lavoro che il ritmo dominante del capitale ha imposto ai corpi più vulnerabili. Una teoria della temporalità liminale che non tenga conto di questa stratificazione rischia di estetizzare una condizione che ha anche — e spesso prevalentemente — una dimensione di sfruttamento e di fatica.

Il confronto con la ricerca di Neil Cummings e Marysia Lewandowska sull'economia del dono a Londra all'alba — in cui i ricercatori avevano seguito i volontari che distribuivano cibo gratuito ai senzatetto nelle ore piccole — aggiunge un'ulteriore dimensione. In questa ricerca, la città all'alba emerge come il luogo in cui la solidarietà informale — quella che Victor Turner avrebbe chiamato *communitas* — si manifesta con la maggiore intensità, precisamente perché la riduzione della presenza istituzionale e della sorveglianza che caratterizza queste ore permette pratiche di cura reciproca che il pieno giorno rende più difficili o più visibili (e quindi più controllabili).

III. Il tramonto e il crepuscolo: la soglia della sera

Se l'alba è la soglia dell'apertura, il tramonto e il crepuscolo sono la soglia della chiusura — e questa differenza strutturale produce qualità esperienziali profondamente diverse, anche se la struttura formale della soglia (il confine tra luce e buio, tra giorno e notte) è la stessa. Il tramonto è un tempo carico di nostalgia, di intensificazione emotiva, di quella sensazione che qualcosa di irrecuperabile sta per concludersi che i Giapponesi hanno nominato con la parola *mono no aware* — "la pathos delle cose", la dolce malinconia di ciò che passa.

Gli spazi urbani al tramonto subiscono una trasformazione che ha le caratteristiche di una riqualificazione spontanea, non pianificata, che nessun progettista avrebbe potuto produrre deliberatamente con la stessa efficacia. La luce orizzontale del tramonto — quella luce che nelle ore precedenti il tramonto trasforma ogni superficie verticale in una lastra d'oro o di rame — produce effetti visuali sulla città che i fotografi chiamano "golden hour": un'ora in cui la qualità della luce è tale da rendere quasi ogni spazio fotograficamente interessante.

Ma il tramonto non è soltanto la luce: è anche — e forse soprattutto — il cambiamento sonoro e demografico che accompagna il passaggio dal giorno alla sera. In molte città mediterranee e latinoamericane, questa transizione è marcata da pratiche culturali esplicite: la *passeggiata* italiana, il *paseo* spagnolo, il *stroll* nei *souqs* del mondo arabo — quella camminata serale nei luoghi pubblici che ha la funzione di vedere e di essere visti, di socializzare, di concludere il giorno lavorativo nel grembo della comunità prima di ritirarsi nello spazio domestico.

Il sociologo americano William H. Whyte, nel suo studio sulla vita pubblica nelle piazze di New York, aveva osservato che le piazze ben progettate raggiungono il proprio picco di frequentazione nelle ore del tardo pomeriggio e del primo crepuscolo, quando la funzione lavorativa del giorno si è conclusa e quella domestica della sera non è ancora iniziata: in questo tempo di soglia, lo spazio pubblico diventa il luogo di una sociabilità spontanea che non sarebbe possibile né di giorno né di notte.

III-bis. Approfondimento comparativo: crepuscolo e spazio pubblico nelle tradizioni culturali — il paseo, la passeggiata, il promenade

La pratica della camminata serale collettiva — nella sua pluralità di forme culturali — è forse il fenomeno che meglio illustra la struttura liminale del crepuscolo come tempo di comunità e di transizione.

Il *paseo* spagnolo — pratica profondamente radicata nella cultura mediterranea che si svolge tradizionalmente nelle ore tra le cinque e le otto di sera, quando il caldo si attenua e le famiglie escono per vedere ed essere viste lungo i percorsi tradizionali del centro urbano — è stato analizzato dall'antropologa Sharon Roseman come pratica di costruzione e di affermazione dell'identità comunitaria locale. Il *paseo* non è semplicemente una camminata: è un rito di presenza, in cui la partecipazione o l'assenza comunicano messaggi precisi sulla posizione sociale, sullo stato di salute delle relazioni familiari, sullo status economico. La qualità liminale del *paseo* risiede precisamente nel fatto che si svolge in uno spazio-tempo in cui le norme sociali sono leggermente più allentate di quelle del pieno giorno lavorativo: le ragazze possono incontrarsi con i ragazzi in modo relativamente libero da sorveglianza diretta, le

gerarchie di età e di classe si sospendono parzialmente nell'eguaglianza condivisa del camminare insieme.

La *passeggiata* italiana — che ha struttura analoga ma variazioni locali significative — è stata analizzata dalla storica Christina Giorcelli come pratica di appropriazione dello spazio pubblico da parte delle comunità locali che risale almeno al Rinascimento: le logge, i portici, le piazze delle città italiane sono stati progettati non come spazi funzionali di passaggio ma come spazi di sosta e di conversazione serale, in cui la vita pubblica si svolge nella modalità del gioco e della relazione piuttosto che in quella del lavoro e della produzione. La qualità liminale di questa pratica è esplicitamente riconosciuta nel modo in cui il linguaggio popolare la descrive: la passeggiata "della salute" o "del dottore" — la camminata serale come pratica igienica che cura tanto il corpo quanto le relazioni sociali.

Il *promenade* delle città anglosassoni — che nelle sue forme vittoriane lungo i lungomari e i parchi degli *spa towns* aveva una qualità di esibizione sociale più rigidamente strutturata — ha subito trasformazioni significative nella modernità che ne hanno in parte disperso la qualità liminale originale: l'automobile, la televisione, i centri commerciali climatizzati hanno colonizzato il tempo serale che un tempo si svolgeva nello spazio pubblico, producendo una progressiva privatizzazione della socialità serale che ha svuotato molte città anglofone di quella pratica. Le ricerche urbanistiche che mostrano la correlazione tra la vitalità degli spazi pubblici serali e la qualità della vita urbana — dalla ricerca di Jan Gehl a quella di Project for Public Spaces — sono, in questa prospettiva, anche ricerche sul valore dei tempi liminali del crepuscolo come risorse per la vita collettiva.

Il caso di **Lagos** al crepuscolo è particolarmente interessante per la sua complessità: nelle ore del tardo pomeriggio e della prima sera, la metropoli nigeriana — che di giorno è caratterizzata da un traffico paralizzante e da temperature tropicali che scoraggiano la presenza prolungata all'aperto — si trasforma. I mercati all'aperto si intensificano, le strade si riempiono di venditori ambulanti, i bar e i *suya spots* cominciano ad attrarre clienti, le chiese pentecostali aprono i loro culti serali. Questa trasformazione non è semplicemente quantitativa (più gente) ma qualitativa: cambia il tipo di interazione, la qualità della presenza, il ritmo della vita collettiva. L'antropologa Ayodeji Ogundimu ha documentato come questo momento di transizione serale sia vissuto dai lagosiani come un tempo di recupero dell'identità comunitaria dopo la giornata dispersiva e competitiva del lavoro — un tempo di soglia in cui la solidarietà di quartiere e di ethnicity si manifesta più liberamente di quanto il pieno giorno consenta.

IV. La mezzanotte e le ore piccole: cronologia dell'eccesso e della vulnerabilità

Se l'alba è la soglia dell'apertura e il crepuscolo quella della chiusura, la mezzanotte e le "ore piccole" — le due, le tre, le quattro di notte — sono il cuore del tempo liminale urbano: il momento in cui il giorno normale è completamente sospeso e la notte regna in modo non ancora compromesso dall'approssimarsi dell'alba. Queste ore occupano nella cultura urbana una posizione di eccezionale rilievo simbolico: sono il tempo del proibito e del liberato, dell'eccesso e della vulnerabilità, della creatività e della disperazione.

La storia culturale della mezzanotte è in larga misura una storia di trasgressione codificata. In quasi tutte le tradizioni culturali, la mezzanotte marca il confine tra due giorni — tra il ieri e il domani — e questo confine temporale è stato caricato di significati che variano tra la minaccia e la promessa. Nel folklore europeo, la mezzanotte è il momento in cui il mondo dei vivi e quello dei morti si avvicinano. Ma nella cultura del carnevale e del festivo, la mezzanotte è anche il momento dell'inversione massima, della liberazione delle norme, del permesso di ciò che di giorno è proibito.

Joachim Schlör aveva mostrato nel suo studio sulla notte urbana europea come le ore intorno alla mezzanotte fossero, nelle città del XIX e del XX secolo, il momento di massima intensità della vita notturna — il culmine di quella zona temporale in cui la città dava spazio a pratiche, a popolazioni e a relazioni che il giorno non consentiva.

Nella città contemporanea, le ore piccole hanno una fenomenologia complessa e stratificata. Da un lato, le tecnologie di illuminazione e di sorveglianza hanno ridotto significativamente la differenza qualitativa tra la notte e il giorno in certi contesti urbani: le città che non dormono mai — Las Vegas, Dubai, certi quartieri di Tokyo o di New York — hanno colonizzato le ore notturne con lo stesso tipo di attività commerciale e produttiva che caratterizza il giorno. Dall'altro lato, la globalizzazione dei fusi orari ha prodotto nelle metropoli globali un'intera categoria di lavoratori notturni non per scelta ma per necessità.

Il neuroscienziato Matthew Walker, nel suo libro *Why We Sleep* (2017), ha fornito una base empirica per questa fenomenologia: le ore piccole corrispondono, per i ritmi circadiani della maggior parte degli esseri umani, alla fase di sonno REM più intensa — quella in cui i sogni sono più vividi, il cervello elabora le esperienze emotive più intense, la memoria episodica consolida le proprie acquisizioni. Chi è sveglio in queste ore sperimenta un cervello che sta cercando di fare qualcosa di diverso da ciò che il giorno richiede.

IV-bis. Approfondimento: economie notturne e governance delle ore piccole — il caso di Amsterdam, Tokyo e Lagos

Le ore piccole non sono soltanto un tempo fenomenologico ma anche un terreno di governance urbana, di regolamentazione e di conflitto tra usi diversi dello spazio temporale. L'analisi comparativa delle politiche di gestione della "notte urbana" in tre metropoli diverse illumina la complessità politica di questo tempo liminale.

Amsterdam ha sviluppato nel corso degli ultimi vent'anni una delle politiche di *night-time economy* più sofisticate d'Europa, culminata nella creazione nel 2012 della figura del *Nachtburgemeester* — il sindaco della notte — con funzioni di mediazione tra i bisogni dei residenti, degli operatori economici notturni e delle comunità che abitano la città notturna. Il Nachtburgemeester non è soltanto un regolatore: è un facilitatore della qualità del tempo liminale notturno, con il mandato esplicito di preservare la diversità e la vitalità della vita urbana notturna contro la doppia pressione della commercializzazione eccessiva (che tende a standardizzare e a privare la notte della propria qualità liminale) e della regolamentazione eccessivamente restrittiva (che tende a svuotarla). Il modello amstelodamense — che è stato poi adottato, con variazioni, da Londra, Berlino, Parigi e diverse altre metropoli europee — è un tentativo esplicito di governare il tempo liminale senza distruggerlo: di riconoscere il valore della notte urbana come risorsa collettiva senza omologarla ai criteri di efficienza e di sicurezza che strutturano il tempo diurno.

Tokyo gestisce le ore piccole attraverso un sistema informale ma estremamente efficace di regolazione sociale dei comportamenti notturni che si basa non tanto sulla normativa formale quanto sulla struttura dei treni — e sulla loro assenza. La chiusura della rete ferroviaria metropolitana intorno alla mezzanotte produce ogni notte una situazione di mobilità liminale: decine di migliaia di tokyoiti che hanno perso l'ultimo treno si trovano improvvisamente costretti a trattenersi in città fino alla riapertura delle stazioni alle cinque del mattino. Questo tempo forzato di permanenza in città — né lavoro né casa, né giorno né notte — ha generato un'intera economia e una cultura specifica: i *izakayas* che restano aperti tutta la notte, i *manga kissa* (caffè in cui si legge manga su sedie reclinabili, utilizzati come dormitori informali), i karaoke box aperti 24 ore. Questi spazi sono spazi liminali nel senso preciso del termine: producono pratiche di socialità e di solitudine notturna che non sarebbero possibili né nel regime diurno né in quello propriamente notturno.

Lagos gestisce le ore piccole in modo completamente diverso: non attraverso la governance formale (che in molte aree della metropoli è quasi del tutto assente) ma attraverso sistemi informali di regolazione dei comportamenti notturni basati sulle strutture comunitarie locali — i *vigilante groups*, le associazioni di quartiere, i leader religiosi. La ricercatrice Kemi Adeyemi ha documentato come queste strutture informali gestiscano la notte urbana lagosia con un'efficacia che le istituzioni formali non riuscirebbero a replicare, ma che produce anche forme significative di esclusione e di controllo sociale basate su criteri di genere, di etnia e di classe. La donna che cammina da sola a Lagos alle due di notte non è semplicemente in uno spazio temporale liminale: è in uno spazio di vulnerabilità strutturale che il sistema di governance informale della notte lagosia non protegge adeguatamente.

Questo confronto mostra che le politiche di governance del tempo liminale notturno non sono neutre: riflettono scelte politiche su chi ha il diritto di abitare la città notturna, con quali pratiche, con quale livello di protezione e di rischio. La domanda critica è non soltanto come si governa il tempo liminale, ma *per chi* e *a vantaggio di chi*.

V. Le stagioni urbane: liminalità dell'equinozio e della meteora

La cronologia del liminale non riguarda soltanto le ore del giorno: si estende alle stagioni dell'anno e ai passaggi tra di esse. Gli equinozi — quei momenti dell'anno in cui il giorno e la notte hanno durata uguale — sono i momenti di massima liminalità temporale su scala annuale, e la loro risonanza nel calendario culturale di quasi tutte le civiltà umane testimonia quanto profondamente questo equilibrio instabile tocchi qualcosa di strutturale nell'esperienza del tempo.

Quasi tutte le culture hanno costruito intorno agli equinozi e ai solstizi rituali di transizione che hanno la struttura turneriana della separazione, della liminalità e della reintegrazione: le feste di primavera, le celebrazioni del solstizio estivo, i riti dei morti autunnali, le cerimonie del solstizio invernale. Questi rituali stagionali non sono sopravvissuti nella modernità soltanto come folklore nostalgico: si sono trasformati, secolarizzandosi e urbanizzandosi, in pratiche culturali che conservano una profonda struttura liminale anche quando i loro partecipanti non la riconoscono esplicitamente come tale. Il carnevale di febbraio ha la struttura di un rito di inversione liminale. Halloween è un rito di liminalità temporale. La Festa dei Morti in Messico, il Qingming in Cina, il Diwali in India: tutte queste celebrazioni cadono in momenti di transizione stagionale e hanno la struttura di riti di passaggio.

Le stagioni di transizione hanno anche una dimensione meteorologica che è parte costitutiva della loro qualità liminale. L'autunno — con la pioggia obliqua che cambia la qualità acustica degli spazi urbani, con la luce radente che trasforma i colori, con l'odore specifico delle foglie bagnate e del legno marcescente — produce ambienti urbani di qualità atmosferica specificamente liminale che la letteratura e il cinema hanno esplorato con grande profondità.

V-bis. Caso studio: il Qingming in Shanghai e il Día de los Muertos in Città del Messico — rituali stagionali e spazi urbani della transizione

Due rituali stagionali di transizione — il Qingming cinese e il Día de los Muertos messicano — offrono un confronto particolarmente ricco per comprendere come i tempi di soglia stagionali si traducano in trasformazioni concrete degli spazi urbani.

Il **Qingming** — la Festa della Limpidezza delle Acque, celebrata tradizionalmente intorno al 4-6 aprile, quindici giorni dopo l'equinozio di primavera — è il momento in cui le famiglie cinesi visitano le tombe degli antenati, le puliscono, vi portano cibo e carta da bruciare come offerta. In una metropoli come Shanghai, questo rituale produce trasformazioni spaziali di dimensione impressionante: i cimiteri — normalmente spazi periferici e marginali, visitati raramente e con imbarazzo nella cultura urbana contemporanea — diventano nei giorni del Qingming spazi di straordinaria densità e vitalità. Le famiglie si riuniscono, si cucina e si mangia sulle tombe, si brucia carta-moneta e oggetti in miniatura rappresentanti ciò che il defunto potrebbe desiderare nell'aldilà (dai tradizionali cibi ai moderni iPhone e automobili di cartone), si pianificano le visite dei parenti giunti da lontano.

L'antropologa Yong Cai, in una ricerca sui cimiteri di Shanghai durante il Qingming pubblicata nel 2016, ha documentato come questi spazi — normalmente liminali nel senso dell'emarginazione (i cimiteri stanno fuori dalla città, sono spazi di morte che la città preferisce non vedere) — diventino durante il Qingming spazi di comunità nel senso più pieno del termine: luoghi in cui le famiglie separate dalla dispersione geografica si riuniscono, in cui le relazioni intergenerazionali si rinnovano attraverso il contatto con i morti, in cui la continuità tra i vivi e i morti — che la modernità tende a negare — viene temporaneamente ripristinata. Il cimitero nel Qingming è un luogo liminale che ha invertito la propria qualità: da margine della vita urbana a suo centro temporaneo.

Il **Día de los Muertos** in Messico — celebrato il 1° e il 2° novembre, in coincidenza con Ognissanti e la commemorazione dei defunti cristiani — è forse il rituale stagionale di soglia che è diventato più visibile a livello internazionale negli ultimi decenni, anche grazie alla sua rappresentazione nel film di animazione *Coco* (2017). A Città del Messico, la celebrazione ha subito una trasformazione significativa nel corso degli ultimi trent'anni: da pratica comunitaria relativamente discreta, confinata ai cimiteri e agli spazi domestici, è diventata un evento urbano di scala metropolitana, con sfilate nei principali viali, installazioni artistiche negli spazi pubblici, altari collettivi nelle piazze.

L'antropologa Juanita Sundberg, in una ricerca critica su questa trasformazione, ha documentato le tensioni che accompagnano l'istituzionalizzazione del Día de los Muertos come evento urbano: da un lato, la maggiore visibilità pubblica del rituale ha rafforzato il senso di identità culturale in contesti di intensa pressione globalizzante; dall'altro, la spettacolarizzazione e la turistificazione della celebrazione rischiano di svuotarla della sua qualità liminale originale — di trasformarla da rito di attraversamento della soglia tra i vivi e i morti a performance folklorica per spettatori esterni. La domanda che Sundberg pone è quella che si è già incontrata in altri capitoli: come si preserva la qualità liminale di un rituale quando viene estratto dal suo contesto comunitario e integrato nei circuiti del turismo culturale e dell'industria dell'evento?

VI. Il tempo sospeso: cronologie del lutto, della malattia e dell'attesa

Accanto ai tempi della soglia che appartengono alla struttura ciclica del giorno e dell'anno, esistono tempi liminali che sono il prodotto di eventi biografici — momenti della vita individuale e collettiva in cui il tempo ordinario si sospende e si produce una cronologia dell'attesa, del lutto, dell'incertezza.

Il tempo del lutto è forse il più profondo e il più analizzato di questi tempi liminali biografici. Il sociologo Zygmunt Bauman, nel suo studio sulla mortalità e sulla cultura moderna, aveva mostrato come la morte sia diventata nella modernità occidentale un fenomeno sempre più rimosso dalla vita collettiva, confinato in spazi istituzionali e in tempi brevi. Questa rimozione culturale della morte ha prodotto una corrispondente impoverimento delle pratiche del lutto.

Le tradizioni del lutto nelle culture pre-moderne e in molte culture non-occidentali comprendono periodi esplicitamente liminali — il *sitting shiva* ebraico, il lutto di quaranta giorni islamico, il lutto di un anno della tradizione confuciana — in cui il dolente è esentato dalle proprie funzioni ordinarie e abita uno spazio-tempo di sospensione che è quasi un rito di passaggio parallelo a quello del morto.

Il tempo della malattia grave produce una struttura analoga. Arthur Frank, nel suo studio sociologico sulla narrativa della malattia *The Wounded Storyteller* (1995), aveva descritto tre tipologie di narrative attraverso cui i malati gravi raccontano la propria esperienza: la narrativa della restituzione, quella del caos e quella della ricerca. La struttura temporale di ciascuna di queste narrative è, in modi diversi, una struttura liminale.

VI-bis. Approfondimento: il tempo dell'attesa come condizione liminale permanente — rifugiati, migranti e senza fissa dimora

La categoria del "tempo sospeso" merita un approfondimento specifico che vada oltre la dimensione biografica individuale per considerare le situazioni in cui il tempo dell'attesa — il tempo liminale — non è una fase transitoria ma una condizione strutturale permanente imposta da relazioni di potere e da meccanismi istituzionali.

La condizione dei rifugiati e dei richiedenti asilo nelle città europee contemporanee è, da questo punto di vista, il caso più estremo e più urgente di liminalità temporale strutturale. Il sociologo palestinese-americano Sari Hanafi ha analizzato la vita nei campi profughi come "vita nel tempo dell'attesa" — una condizione in cui i soggetti sono sospesi tra un passato che non possono recuperare e un futuro che le procedure burocratiche dell'asilo rendono indefinitamente differito. Questa sospensione non è soltanto psicologica: si incarna in spazi fisici — i centri di accoglienza, i dormitori

collettivi, le zone di transito degli aeroporti — che sono progettati come strutture temporanee ma che diventano, per molti, luoghi di residenza prolungata.

Antropologa dell'Università di Amsterdam, Anita Hardon ha documentato in una ricerca etnografica (2018-2022) le strategie di temporalizzazione che i richiedenti asilo sviluppano per abitare questo tempo sospeso senza dissolversi in esso: la strutturazione di routine quotidiane che simulano la normalità del tempo ordinario, la creazione di spazi collettivi di memoria culturale, la coltivazione di relazioni che forniscono punti di riferimento temporale in assenza di una struttura istituzionale che li produca. Queste strategie sono, in senso antropologico, rituali di autogestione del tempo liminale: tentativi di produrre *communitas* e di mantenere un'identità coerente in assenza della struttura che normalmente la sostiene.

La condizione dei senzatetto nelle metropoli ha una struttura temporale analoga ma diversa: non l'attesa di una procedura istituzionale che si risolverà in un senso o nell'altro, ma la ripetizione ciclica di un tempo di sopravvivenza che non progredisce verso nessun futuro determinato. Il sociologo David Snow, in una ricerca classica sui senzatetto di Austin, Texas, aveva documentato come questi soggetti sviluppino una "time organization" specifica basata sui cicli delle mense, dei dormitori, delle presenze istituzionali nei loro spazi di vita: una temporalità che si organizza in cicli brevi (il giorno, la settimana) senza la struttura di progettualità a lungo termine che la temporalità normativa presuppone. Questa organizzazione del tempo è, in senso tecnico, liminale: si svolge fuori dal tempo produttivo ordinario, non converge verso un compimento definito, e produce un'identità che è definita dalla sospensione piuttosto che dall'appartenenza a una categoria stabile.

La riflessione sulle liminalità temporali strutturali — quelle che non sono fasi di passaggio ma condizioni permanenti imposta da meccanismi di esclusione — è forse la più urgente tra quelle che questo capitolo ha sviluppato. Non si può estetizzare il tempo sospeso dei rifugiati o dei senzatetto come si può estetizzare il tempo sospeso del flâneur notturno: la qualità del silenzio e dell'apertura che il tempo liminale offre a chi può sceglierlo è la qualità dell'angoscia e del vuoto per chi vi è costretto.

VII. Il calendario urbano dell'eccezione: scioperi, emergenze, pandemie

La riflessione sulle cronologie del liminale urbano non può ignorare i tempi dell'eccezione collettiva — quei momenti in cui eventi straordinari producono una sospensione del tempo ordinario della città a scala non individuale ma collettiva, trasformando intere metropoli in spazi liminali di dimensioni senza precedenti.

Gli scioperi generali — quei rari momenti in cui l'intera macchina produttiva di una città si ferma — producono una qualità temporale del tutto particolare. La città in

sciopero è una città in soglia: non è ancora la città del giorno successivo (che sarà il giorno in cui il conflitto si risolve in un senso o nell'altro), né è la città ordinaria. Walter Benjamin aveva colto questo aspetto degli scioperi con grande acutezza nelle *Tesi di Filosofia della Storia*: lo sciopero come interruzione del "tempo omogeneo e vuoto" della produzione capitalistica, come apertura di un tempo diverso in cui il possibile si fa visibile.

Le emergenze urbane — gli incendi, le alluvioni, le crisi sismiche — producono anch'esse tempi liminali di intensità eccezionale. Il sociologo americano Charles Fritz aveva documentato il paradossale effetto delle catastrofi naturali sulle comunità urbane: nei momenti immediatamente successivi al disastro, si producono spesso forme di solidarietà e di comunità straordinariamente intense — le barriere sociali ordinarie si abbassano, le gerarchie di status si sospendono. Rebecca Solnit ha esplorato questo fenomeno nel suo *A Paradise Built in Hell* (2009).

La pandemia di COVID-19 degli anni 2020-2022 ha prodotto forse la più vasta e la più prolungata esperienza di liminalità temporale collettiva che la storia urbana moderna ricordi. Il lockdown ha prodotto una forma inedita di liminalità temporale: non la liminalità della transizione da uno stato a un altro, ma una liminalità dell'attesa senza scopo determinato, dell'interruzione senza prospettiva chiara di ripresa. Le città svuotate, le strade deserte, i negozi chiusi si sono trasformati in luoghi di qualità atmosferica sorprendentemente simile a quella degli spazi liminali analizzati in questa monografia.

L'esperienza del tempo durante la pandemia — la perdita delle strutture temporali ordinarie, la dissoluzione della distinzione tra giorno lavorativo e fine settimana, la sensazione del tempo che non avanza né regredisce — corrisponde con straordinaria precisione a ciò che gli antropologi descrivono come la struttura temporale della fase liminale nel rito di passaggio: un tempo fuori dal tempo, un'attesa senza la certezza di ciò che si attende.

VII-bis. Approfondimento: la temporalità pandemica come caso studio di liminalità di massa — evidenze empiriche e conseguenze a lungo termine

La pandemia di COVID-19 costituisce un caso studio unico nella storia urbana recente per la sua capacità di produrre, su scala globale e per un periodo prolungato, una condizione di liminalità temporale collettiva che le teorie precedenti avevano analizzato soltanto in contesti rituali o in situazioni di emergenza locale e temporanea.

La ricercatrice olandese Tineke Abma, nel suo studio longitudinale sulla qualità della vita urbana durante il lockdown nelle città dei Paesi Bassi pubblicato nel 2022, ha documentato una serie di paradossi che la teoria della liminalità aiuta a comprendere. Il

primo è il paradosso della solidarietà: nei primi mesi del lockdown, in tutte le città studiate, si è registrato un significativo aumento delle pratiche di solidarietà di prossimità — vicini che si aiutano, reti di supporto informali per anziani e vulnerabili, iniziative spontanee di cura comunitaria. Questo fenomeno — analogo alla *therapeutic community* che Fritz aveva documentato nelle catastrofi naturali — è la struttura turneriana della *communitas* prodotta dalla sospensione delle strutture ordinarie: quando i ruoli e le gerarchie si sospendono, emerge la possibilità di un contatto umano più diretto.

Il secondo paradosso è quello della creatività: nonostante le condizioni di reclusione e di ansia, il periodo del lockdown ha visto un'esplosione di attività creative individuali e collettive — scrittura diari, produzione di musica domestica, elaborazione di forme di arte digitale, sviluppo di pratiche contemplative e meditative. Questo fenomeno non è interpretabile soltanto come il prodotto del tempo libero improvvisamente disponibile: è, dal punto di vista della teoria della liminalità, la risposta creativa alla sospensione delle strutture ordinarie — quella stessa libertà creativa che Turner aveva identificato come una delle risorse fondamentali della fase liminale nei rituali tradizionali.

Il terzo paradosso è quello della difficoltà del ritorno: quando le restrizioni si sono allentate, molte persone hanno sperimentato difficoltà nel riprendere i ritmi e le pratiche ordinarie che il lockdown aveva interrotto. Questo fenomeno — documentato in una serie di studi di psicologia clinica pubblicati tra il 2021 e il 2023 — è coerente con le osservazioni degli antropologi sui riti di passaggio: la fase di *reintegrazione* è spesso la più difficile, perché richiede di abbandonare l'identità liminale (quella che si è costruita nella sospensione) senza ancora avere pienamente elaborato come integrare in essa le trasformazioni prodotte dall'attraversamento.

La questione che emerge da questa analisi — e che la ricerca urbana non ha ancora affrontato in modo sistematico — è quella delle conseguenze a lungo termine di una liminalità di massa prolungata senza rituali di reintegrazione adeguati. Le culture tradizionali che Turner aveva studiato avevano sviluppato pratiche rituali specifiche per gestire il ritorno dalla liminalità alla struttura: cerimonie di investitura, festini comunitari, riconoscimenti pubblici del cambiamento di status. La pandemia ha prodotto una liminalità di massa senza questi rituali di reintegrazione — e le difficoltà psicologiche, sociali e politiche che le metropoli hanno sperimentato nei suoi anni successivi potrebbero essere, almeno in parte, il prodotto di questa assenza.

VIII. Il tempo dei luoghi: come i ritmi urbani producono e modificano la soglia

Un ultimo livello della cronologia del liminale riguarda i ritmi specifici di certi luoghi urbani — il modo in cui certe funzioni urbane si svolgono secondo ritmi temporali che producono momenti di intensità e momenti di vuoto.

Il mercato ha una cronologia del liminale particolarmente esplicita e ricca di implicazioni simboliche. Nelle ore di piena attività, il mercato è uno spazio di funzione dominante. Ma nelle ore che precedono l'apertura e in quelle che seguono la chiusura — nelle prime ore del mattino quando i fornitori scaricano le loro merci e i commercianti allestiscono i loro banchi — il mercato è uno spazio di qualità liminale particolarmente intensa. Non è ancora aperto né ancora chiuso; è in uno stato di transizione tra la propria condizione ordinaria e quella che verrà.

Lo stadio di calcio tra le partite, il teatro dopo la conclusione dello spettacolo, la stazione ferroviaria nelle ore di bassa frequentazione, il palazzo del governo la domenica: tutti questi luoghi possiedono una cronologia del liminale — momenti in cui la loro funzione dominante si sospende e emerge una qualità dello spazio che la funzione ordinariamente nasconde.

VIII-bis. Caso studio: la Centrale del Latte di Milano e il mercato ortofrutticolo di Porta Palazzo a Torino

Due casi italiani illustrano concretamente come i ritmi di certi luoghi urbani producano qualità liminali di grande intensità e di grande complessità sociale.

La **Centrale del Latte di Milano** — fondata nel 1929 in uno degli edifici razionalisti più importanti della città, dismessa come struttura di distribuzione industriale nel 1992 e oggi in via di riconversione in hub creativo — ha attraversato una sequenza di fasi temporali che corrisponde quasi perfettamente alla struttura liminale del rito di passaggio. La fase di separazione è stata la dismissione industriale: la fine improvvisa di una funzione che aveva strutturato i ritmi del quartiere circostante per sessant'anni. La fase liminale è stata il periodo di abbandono relativo (1992-2015): durante questi anni, l'edificio ha ospitato mercati dell'arte informali, installazioni temporanee, concerti non autorizzati, colonie di artisti — il classico ecosistema delle soglie post-industriali. La fase di reintegrazione — la riconversione programmata — è ancora in corso, e la tensione tra la qualità liminale che il luogo ha acquisito nel periodo di abbandono e le esigenze di funzionalità e di redditività economica che il progetto di riconversione impone è uno dei terreni di conflitto più interessanti nella vita culturale milanese contemporanea.

Il **mercato di Porta Palazzo** a Torino — uno dei maggiori mercati all'aperto d'Europa, che si svolge ogni mattina feriale nella piazza antistante il Palazzo della Città — produce ritmi liminali di straordinaria complessità demografica e culturale. Alle quattro di mattina, quando i fornitori scaricano le loro merci, il mercato è un luogo di

lavoro intenso in cui italiani, nordafricani, cinesi e dell'Africa subsahariana collaborano con un'efficienza pratica che bypassa le tensioni interculturali che caratterizzano le stesse relazioni nelle ore di piena attività del mercato. Alle undici, quando le trattative tra venditori e acquirenti raggiungono la massima intensità, il mercato è uno spazio di socialità multiculturale densa e rumorosa. Alle due del pomeriggio, quando i banchetti vengono smontati e gli spazi puliti, si produce una qualità di vuoto post-mercato che i residenti del quartiere e alcuni artisti hanno imparato a riconoscere come uno dei momenti più intensi della vita del luogo: quella qualità di presenza-nella-assenza che caratterizza i luoghi liminali dopo che la loro funzione si è temporaneamente ritirata.

La ricercatrice Elena Ostanel, nel suo studio sul mercato di Porta Palazzo come spazio di coesione e di conflitto interculturale, ha documentato come questi diversi tempi del mercato producano diversi tipi di interazione e diversi tipi di comunità: la comunità del lavoro pre-alba (prevalentemente maschile, prevalentemente non europea), la comunità dello shopping mattutino (prevalentemente femminile, prevalentemente italiana ed europea), la comunità del post-mercato (mista, ma dominata dai frequentatori abituali che conoscono il valore di quel momento di transizione). Il mercato non è uno spazio unico ma una sequenza di spazi-tempi diversi che condividono la stessa localizzazione fisica ma producono esperienze radicalmente diverse in funzione del momento in cui vi si trova.

IX. Verso una politica del tempo liminale: difendere la cronologia della soglia

Questo capitolo si chiude con una considerazione politica che segue direttamente dalle analisi sviluppate nelle sezioni precedenti. Se i tempi della soglia — l'alba, il crepuscolo, le ore piccole, i momenti di transizione stagionale, i ritmi liminali dei luoghi urbani — sono risorse preziose per l'esperienza umana, se offrono accesso a qualità dell'esistenza che il tempo pieno e produttivo non consente, allora la loro progressiva colonizzazione e riduzione rappresenta una perdita culturale e antropologica di grande significato.

La modernità capitalistica ha sempre avuto un rapporto difficile con il tempo liminale: è un tempo non produttivo nel senso immediato, un tempo che sfugge alla misura, un tempo che non si lascia ottimizzare. La progressiva estensione degli orari di lavoro, la colonizzazione delle ore notturne da parte di attività produttive e commerciali, la cancellazione dei ritmi stagionali attraverso il controllo ambientale degli spazi interni: tutto ciò ha ridotto significativamente la quantità e la qualità del tempo liminale disponibile nelle città contemporanee.

Una politica del tempo liminale urbano richiederebbe, prima di tutto, il riconoscimento che certi tipi di attività e di esperienza richiedono tempi specifici — tempi che non possono essere compressi né spostati senza perdere la propria qualità

essenziale. Il lutto richiede il suo tempo; la creatività richiede i propri ritmi; la contemplazione richiede la lentezza; l'incontro autentico tra persone diverse richiede la sospensione della produttività. Riconoscere questi bisogni non è sentimentalismo: è una condizione necessaria per una vita urbana che sia effettivamente umana e non soltanto efficiente.

IX-bis. Il diritto al tempo liminale: proposte per una politica urbana della temporalità

La traduzione di questa riflessione teorica in proposte concrete di politica urbana richiede uno sforzo di specificazione che la letteratura sugli spazi liminali ha raramente intrapreso. Si propongono qui, in forma necessariamente schematica, alcune direzioni di intervento che una politica del tempo liminale urbano potrebbe perseguire.

La prima direzione riguarda la **protezione dei ritmi urbani** che producono qualità temporali liminali: le ordinanze sul rumore notturno che proteggono il silenzio delle ore piccole, le normative che limitano la commercializzazione degli spazi pubblici nelle fasce orarie del crepuscolo e dell'alba, le politiche di gestione dei mercati che preservano i tempi di allestimento e di smontaggio come spazi di comunità informale. Queste misure esistono già in molte città, ma tendono a essere motivate da ragioni di ordine pubblico o di salute pubblica piuttosto che da un riconoscimento esplicito del valore delle qualità temporali liminali che proteggono.

La seconda direzione riguarda il **sostegno alle pratiche culturali della transizione stagionale**: il finanziamento delle feste di quartiere che segnano i cambi di stagione, il sostegno alle pratiche di lutto collettivo (memoriali temporanei, riti di commiato pubblico), la gestione dei cimiteri come spazi di vita comunitaria piuttosto che soltanto come spazi di sepoltura. Il cimitero che diventa un parco durante le ore di non-visita, il mercato che preserva le proprie ore di allestimento come spazio di socialità informale, la piazza che non viene illuminata artificialmente nelle prime ore dell'alba: sono esempi concreti di politiche di protezione del tempo liminale che molte città hanno già sperimentato con risultati positivi.

La terza direzione — la più urgente e la più politicamente difficile — riguarda il **riconoscimento del diritto al tempo liminale per le popolazioni che ne sono strutturalmente escluse**: i lavoratori notturni che non possono godere del tempo dell'alba, i richiedenti asilo che non possono progettare il proprio futuro, i senzatetto che non possono sospendere il proprio tempo di sopravvivenza. Una politica del tempo liminale che non affrontasse queste diseguaglianze strutturali sarebbe una politica dell'estetizzazione del privilegio.

L'ultimo suono di questo capitolo è il suono specifico di certi luoghi urbani nei momenti di transizione temporale: il fruscio di una piazza vuota all'alba, il momento

preciso in cui la luce del tramonto colpisce una superficie e la trasforma per pochi secondi in qualcosa di dorato prima che il buio avanzi, il silenzio peculiare di una stazione tra due treni. In questi suoni — in queste qualità temporali che nessuna tecnologia riesce ancora completamente a produrre o a replicare — la città rivela se stessa come organismo vivente soggetto al tempo, non come macchina che produce e consuma indifferentemente in ogni ora del giorno e della notte. Ascoltarli — fare spazio per ascoltarli — è uno degli atti di cura più semplici e più necessari che la vita urbana richiede.

Capitolo Quattordicesimo

La Soglia Narrata: Letteratura e Cinema degli Spazi dell'In-Between

---

I. Il problema della rappresentazione: come si racconta ciò che resiste alla forma

Vi è una tensione costitutiva tra gli spazi liminali e qualsiasi tentativo di rappresentarli. Per definizione, il liminale è ciò che sfugge alle categorizzazioni stabili, ciò che resiste alle forme chiuse, ciò che produce un'esperienza eccedente rispetto a qualsiasi tentativo di catturarla in un sistema di significati fisso. Eppure la letteratura e il cinema hanno cercato da sempre di fare esattamente questo: di trovare le forme — narrative, visive, sonore — attraverso cui rendere comunicabile ciò che dell'esperienza liminale è più difficile da trasmettere. Il risultato di questo sforzo è un corpus straordinariamente ricco di opere che non si limitano a *descrivere* gli spazi liminali come scenari di vicende umane, ma che li *producono* come strutture formali — che costruiscono la loro forma stessa secondo la logica dell'in-between.

Questo capitolo propone una lettura di alcune delle opere più significative della letteratura e del cinema del XX e XXI secolo come elaborazioni formali della struttura liminale. Non si tratta di una rassegna esaustiva né di una storia letteraria o cinematografica in senso tradizionale: si tratta di un'analisi selettiva, guidata dalla domanda su quali forme narrative e visive siano state inventate per rendere conto dell'esperienza della soglia, e su che cosa queste forme ci insegnino sulla natura degli spazi liminali.

La scelta delle opere non segue un criterio di rappresentatività canonica. Si privilegiano invece autori e registi che hanno fatto della struttura liminale non soltanto un tema ma un principio formale — che hanno costruito le proprie opere come spazi transizionali, come luoghi in cui il lettore o lo spettatore è invitato a sospendere le proprie certezze interpretative e ad abitare, almeno temporaneamente, la stessa condizione di sospensione che i loro personaggi sperimentano.

I-bis. Teoria della rappresentazione e spazi liminali: il problema dell'ekphrasis dell'in-between

Prima di analizzare le opere specifiche, è necessario affrontare la questione teorica che le sottende: quella del rapporto tra la forma della rappresentazione e la struttura dell'oggetto rappresentato, quando quell'oggetto è per sua natura resistente alla formalizzazione.

Il termine greco *ekphrasis* — originariamente riferito alla descrizione di un'opera d'arte in un'altra opera d'arte — è stato esteso nella teoria letteraria contemporanea a designare più in generale il problema della traduzione tra media diversi: come si trasferisce l'esperienza visiva in parole, quella sonora in immagini, quella spaziale in narrazione? Il problema dell'*ekphrasis* degli spazi liminali è particolarmente acuto perché ciò che si vuole trasmettere non è la qualità formale di un oggetto stabile ma la qualità processuale di un'esperienza in divenire — l'atmosfera, la sospensione, l'apertura percettiva che questi spazi producono.

La teorica della letteratura Susan Sontag, nel suo saggio fondamentale *Against Interpretation* (1966), aveva già anticipato questo problema con la sua proposta di sostituire l'ermeneutica — la ricerca del significato nascosto — con un'erotica dell'opera: un'attenzione alla qualità sensoriale e all'esperienza immediata piuttosto che alla decifrazione dei contenuti. Questa proposta è particolarmente rilevante per la letteratura e il cinema degli spazi liminali: le opere che elaborano più efficacemente la struttura liminale sono spesso quelle che resistono all'interpretazione — che non si lasciano esaurire da nessuna lettura tematica o simbolica — e che richiedono invece un'attenzione alla propria qualità formale, atmosferica, sensoriale.

Più recentemente, la teorica afroamericana Saidiya Hartman ha sviluppato il concetto di *critical fabulation* — una pratica di scrittura che integra l'analisi storica con l'invenzione narrativa per dare voce a esperienze che la documentazione storica ha sistematicamente taciuto. Questa pratica è particolarmente pertinente per la letteratura degli spazi liminali come categoria politica: le esperienze di chi abita i margini — i migranti, i senzatetto, le comunità marginalizzate — non sono documentate nelle forme narrative convenzionali, e la *critical fabulation* offre una modalità di rappresentazione che rende giustizia alla loro complessità senza ridurla a illustrazione di argomenti teorici.

Il filosofo francese Michel de Certeau, nel suo fondamentale *L'invention du quotidien* (1980), aveva proposto di distinguere tra due livelli della pratica dello spazio: le *strategie* — le pratiche degli attori che hanno un proprio luogo (le istituzioni, le imprese, i soggetti dotati di potere) — e le *tattiche* — le pratiche di chi non ha un proprio luogo, di chi opera nell'interstizio e nell'occasione. Le tattiche di de Certeau sono pratiche liminali: si svolgono nei margini, negli spazi di transizione, nei momenti di apertura che le strategie non riescono a chiudere completamente. La letteratura e il cinema che elaborano la struttura liminale sono, da questa prospettiva, tattiche di rappresentazione: forme che si sviluppano negli interstizi delle forme narrative dominanti, che producono esperienze nel territorio che la narrazione classica ha lasciato aperto.

II. Kafka e il corridoio infinito: burocrazia come architettura della soglia

Nessuno scrittore del XX secolo ha elaborato la struttura liminale con maggiore sistematicità e maggiore conseguenza formale di Franz Kafka. L'universo kafkiano è, nella sua totalità, un universo di soglie: di porte che non si aprono, di corridoi che non portano da nessuna parte, di anticamere e di uffici in cui si attende qualcosa che non arriva mai, di scale che conducono a piani il cui accesso è sempre negato per ragioni che non vengono mai pienamente spiegate.

Il romanzo *Il Processo* (1925) è, nella sua struttura profonda, una fenomenologia della soglia burocratica. Josef K., accusato di un crimine che non conosce da un'autorità che non riesce a identificare, si trova a dover percorrere un labirinto di anticamere, di corridoi, di uffici parzialmente visibili che compongono l'architettura fisica di un potere che non si mostra mai completamente. La celebre scena nei sottotetti del palazzo di giustizia — in cui K. si aggira tra camere basse e buie in cui altri accusati aspettano il proprio turno — è una descrizione dello spazio liminale burocratico che non ha equivalenti nella letteratura dell'epoca.

La parabola *Davanti alla Legge* — inclusa nel *Processo* ma anche pubblicata separatamente — è la condensazione più lucida di questa struttura kafkiana della soglia. L'uomo di campagna che arriva davanti alla porta della Legge e attende per tutta la vita il permesso di entrare, che non viene mai; il guardiano che gli dice, nell'atto stesso del morire, che quella porta era fatta per lui soltanto: questa parabola descrive la struttura del liminale non come transizione ma come condizione permanente, come un'attesa che non si risolve mai nel compimento che promette. Derrida, nel suo saggio *Préjugés: Devant la loi* (1985), aveva mostrato come questa parabola metta in questione la struttura stessa della legge come sistema di soglie.

Il Castello (1926) approfondisce questa struttura: K., il geometra che cerca di raggiungere il Castello per assumere le proprie funzioni, non riesce mai ad avvicinarsi

più di quanto lo sia al suo arrivo. Lo spazio del romanzo è uno spazio topologicamente paradossale — più ci si avvicina alla destinazione e più ci si allontana da essa — che corrisponde esattamente alla struttura che la topologia matematica descrive come non-orientabile: uno spazio in cui il dentro e il fuori non sono distinguibili.

II-bis. Approfondimento: la burocrazia come architettura liminale — da Kafka a Saramago e alla narrativa distopica contemporanea

La struttura kafkiana della soglia burocratica — il labirinto di anticamere, di procedure, di uffici che producono attesa senza compimento — non è soltanto una categoria letteraria ma un'esperienza concreta di milioni di persone nel mondo contemporaneo. L'analisi comparativa di come diversi autori abbiano elaborato questa struttura illumina tanto la varietà delle sue manifestazioni culturali quanto la sua persistenza come forma di potere.

José Saramago — il romanziere portoghese premio Nobel che ha sviluppato una delle più elaborate fenomenologie letterarie della burocrazia moderna — ha portato la struttura kafkiana in contesti radicalmente diversi da quello mitteleuropeo del primo Novecento. Nel romanzo *Le intermittenze della morte* (2005), Saramago immagina un paese in cui la morte smette improvvisamente di funzionare: nessuno muore più, e le conseguenze di questa interruzione del processo più fondamentale della vita producono un'enorme macchina burocratica per gestire i moribondi che non riescono a morire. La struttura kafkiana della soglia — l'attesa senza compimento, l'identità sospesa tra due stati — qui si applica non allo spazio burocratico ordinario ma al confine più fondamentale dell'esistenza, quello tra vita e morte. Questo spostamento permette a Saramago di mostrare come la struttura della soglia burocratica non sia una caratteristica accidentale di certi sistemi amministrativi ma una struttura profonda del potere moderno, capace di colonizzare anche i processi che sembrerebbero al di là di qualsiasi organizzazione istituzionale.

La narrativa distopica contemporanea — da *1984* di Orwell a *Il racconto dell'ancella* di Atwood a *La strada* di Cormac McCarthy — ha sviluppato in modo sistematico la struttura kafkiana della soglia, trasportandola in contesti fantascientifici che ne esplicitano le implicazioni politiche. In queste narrazioni, la struttura liminale non è soltanto una caratteristica dell'esperienza individuale di certi personaggi ma è la struttura dell'intera società: un mondo in cui le categorie ordinarie (libero/schiavo, vivo/morto, dentro/fuori) sono state abolite o rese arbitrarie, in cui l'identità dei soggetti è indefinitamente sospesa tra stati diversi.

Ciò che distingue la grande narrativa distopica dalla fantascienza d'intrattenimento è la qualità della sua elaborazione fenomenologica della liminalità: la capacità di trasmettere non soltanto il *che cosa* di un mondo distopico (le sue regole, le sue strutture) ma il *come*

si sente abitare in uno spazio-tempo di soglia permanente. *Il racconto dell'ancella* di Atwood è un testo liminale in questo senso profondo: la narrazione si svolge in prima persona da un soggetto la cui identità è indefinitamente sospesa (non più la donna che era, non ancora l'ancella pienamente formata che il regime vuole fare di lei), in un presente che non sa dove condurrà, che raccoglie le proprie memorie e le proprie speranze senza certezza che sopravviveranno.

La romanziera kazaka Zaure Batayeva, in una serie di racconti pubblicati tra il 2015 e il 2020 che hanno ricevuto attenzione critica internazionale, ha sviluppato una variante specifica della struttura kafkiana della soglia che riflette l'esperienza delle popolazioni dell'Asia centrale post-sovietica: il labirinto burocratico non dell'oppressione ma della transizione — le procedure infinite per ottenere documenti di identità in stati che non riconoscono le identità di chi viveva ai loro confini, le attese nelle code di uffici che non sanno ancora quali procedure applicare a situazioni che le leggi non prevedevano. Questi racconti — più vicini alla *critical fabulation* di Hartman che alla fantasia distopica di Atwood — documentano una forma di liminalità burocratica che non è frutto di un regime oppressivo ma del caos produttivo della transizione: una soglia che non è progettata per non aprirsi, ma che semplicemente non ha ancora capito come aprirsi.

III. Perec e la tentazione del catalogo: *Tentativo di esaurimento di un luogo parigino* come fenomenologia dello spazio ordinario

Se Kafka elabora la struttura liminale attraverso il labirinto burocratico dell'impossibile, Georges Perec la elabora attraverso la strategia opposta: l'attenzione minuziosa, ostinata, quasi masochistica all'ordinario. Il piccolo testo che Perec scrisse nel 1974 — *Tentativo di esaurimento di un luogo parigino* — consiste nella registrazione di tutto ciò che l'autore osserva sedendo per tre giorni in diversi caffè della Place Saint-Sulpice: gli autobus che passano, le persone che attraversano la piazza, i colombi, le variazioni della luce, i gesti dei passanti. Nessuna interpretazione, nessuna narrativa, nessun significato attribuito: soltanto il catalogo paziente e sistematico di ciò che accade in uno spazio ordinario nel corso di tre giornate ordinarie.

La radicalità di questo testo non sta nell'apparente modestia del progetto, ma nella sua ambizione concettuale implicita: mostrare che lo spazio ordinario — la piazza parigina che migliaia di persone attraversano ogni giorno senza guardarla — è, se guardata con sufficiente attenzione, uno spazio di straordinaria densità liminale. Il flusso continuo dei passanti, degli autobus, delle variazioni atmosferiche produce una superficie di eventi che non è narrativa nel senso classico del termine ma che ha la struttura di un film senza montaggio: la realtà nella sua continuità bruta, prima che qualsiasi selezione narrativa la riduca a storia.

Questo testo appartiene al progetto più ampio di Perec sulla "specie di spazi" — quella zona dell'esperienza quotidiana che chiama l'"infraordinario" e che passa sotto

la soglia della coscienza riflessiva. In *Specie di spazi* (1974), Perec analizza sistematicamente una serie di spazi — il letto, la camera, l'appartamento, l'edificio, la strada, il quartiere, la città, il mondo — con una progressione che va dal più intimo al più vasto, cercando di mettere a fuoco quella zona di indistinzione tra il privato e il pubblico che è la condizione fenomenologica fondamentale della vita urbana.

La forma del catalogo — di cui Perec era maestro assoluto, come dimostra il romanzo *La Vita: Istruzioni per l'uso* (1978) — è la forma letteraria più adeguata agli spazi liminali: non la narrazione, che presuppone una traiettoria e un significato, ma l'enumerazione, che si limita a disporre gli elementi in sequenza senza gerarchizzarli, lasciando che emergano relazioni non previste tra cose che il pensiero classificatorio ordinario teneva separate.

III-bis. Approfondimento: l'infraordinario e le sue eredità — da Perec a Annie Ernaux e alla scrittura del quotidiano liminale

La tradizione dell'"infraordinario" perecquiano ha avuto un'eredità letteraria di grande ricchezza che merita di essere esplorata nella sua specificità per il tema degli spazi liminali.

Annie Ernaux — la scrittrice francese premio Nobel 2022 — ha sviluppato nel corso di quarant'anni una pratica di scrittura del quotidiano che è debitrice di Perec ma che la trasforma in modo fondamentale introducendo la dimensione di classe. Il suo progetto autobiografico — che abbraccia libri come *La Place* (1983), *Une femme* (1987), *Journal du dehors* (1993), *La Vie extérieure* (2000) — usa la forma del catalogo e dell'osservazione minuziosa del quotidiano che Perec aveva elaborato, ma la orienta verso l'analisi delle diseguaglianze sociali che strutturano l'esperienza degli spazi ordinari.

Journal du dehors e *La Vie extérieure* sono forse i testi di Ernaux più direttamente pertinenti per la comprensione degli spazi liminali: si tratta di diari dei suoi spostamenti quotidiani nella periferia commerciale di Cergy-Pontoise, la città nuova alla periferia di Parigi in cui viveva, notando le persone che incontra nella metropolitana, nei supermercati, nei centri commerciali — i non-luoghi di Augé, che Ernaux trasforma in luoghi carichi di significato sociale e di tensione di classe attraverso la propria attenzione. Ciò che Ernaux vede negli spazi liminali della periferia commerciale non è l'apertura percettiva del flâneur borghese: è la stratificazione sociale dell'ordinario, le differenze di classe che si inscrivono nei corpi, nei gesti, nelle scelte di consumo di chi frequenta questi spazi. La sua scrittura dell'"infraordinario" è anche, inevitabilmente, una scrittura delle gerarchie sociali che l'infraordinario porta in sé.

La tradizione giapponese del *zuihitsu* — forma letteraria che consiste in note e osservazioni casual, senza organizzazione tematica o narrativa evidente — offre un interessante punto di confronto non-occidentale con la tradizione perecquiana. *Il libro del guanciale* di Sei Shōnagon (1000 d.C.) è il testo fondativo di questa tradizione: una raccolta di liste, di osservazioni, di riflessioni su ciò che è "bello", "divertente", "commovente" nel mondo di corte di Kyoto dell'anno Mille. La struttura del *zuihitsu* — il testo come spazio di transizione tra pensieri diversi, senza l'obbligo di produrre una sintesi — è la forma letteraria più adeguata all'esperienza dell'infraordinario perché lascia aperto quello che la narrazione chiuderebbe. Autori contemporanei come Haruki Murakami (nei suoi saggi) e Yoko Ogawa (nei suoi romanzi più sperimentali) hanno esplorato questa tradizione in contesti urbani contemporanei, producendo testi che colgono la qualità liminale degli spazi di transizione metropolitani — le stazioni, i centri commerciali, i corridoi degli hotel — attraverso l'accumulazione di dettagli non gerarchizzati che il *zuihitsu* consente.

IV. Handke e la ricerca della soglia: fenomenologia del movimento urbano

Peter Handke è, tra gli autori della letteratura tedesca del secondo Novecento, quello che ha esplorato con maggiore sistematicità la struttura fenomenologica del movimento nello spazio urbano — del camminare, del guardare, del percepire come atti fondamentali attraverso cui il soggetto si costituisce in relazione al proprio ambiente. Il breve testo *Il breve racconto di una lunga giornata della donna* (1979) è una delle elaborazioni letterarie più radicali e più precise della struttura liminale dell'esperienza quotidiana urbana.

Il testo di Handke non ha quasi nessuna psicologia, nessun conflitto, nessuna narrativa nel senso classico. È una successione di percezioni, di sensazioni corporee, di notazioni fenomenologiche su come il mondo appare a un soggetto che si muove attraverso di esso con attenzione radicale. La protagonista non interpreta quello che vede: lo riceve, lo lascia accadere nel proprio corpo prima che la mente produca qualsiasi giudizio su di esso. Questa struttura di attenzione pre-riflessiva — che Handke chiama, in altri testi, l'attenzione del "terzo pensiero" — è la forma letteraria più fedele alla qualità specifica dell'esperienza negli spazi liminali.

Lo spazio centrale del testo è la stazione ferroviaria — luogo liminale per eccellenza — e il trattamento che Handke riserva a questo spazio è esemplare della sua poetica della soglia. La stazione non viene descritta nella sua funzione né nella sua architettura: viene descritta come campo di forze percettive, come luogo in cui certi tipi di attenzione diventano possibili e altri si sospendono. È un luogo in cui si può guardare lungamente qualcuno senza che questo gesto abbia il significato che avrebbe altrove; un luogo in cui il silenzio ha qualità diverse dal silenzio degli altri spazi; un luogo in cui il tempo si comporta in modo diverso.

La tradizione letteraria dell'attenzione fenomenologica allo spazio che Handke rappresenta ha radici che risalgono a Rilke — in particolare ai *Quaderni di Malte Laurids Brigge* (1910) — e si estende fino ad autori contemporanei come W.G. Sebald, Teju Cole e Jenny Offill. Ciò che accomuna questi autori è l'interesse per gli spazi che normalmente si attraversano senza guardare, per le percezioni che si producono in questi spazi prima che la mente le organizzi in significati stabili.

IV-bis. La camminata come forma letteraria: dérive, flânerie e le scritture del movimento urbano

La pratica del camminare come forma di conoscenza e di scrittura degli spazi urbani ha una tradizione che attraversa i secoli e le culture, e che ha prodotto alcune delle elaborazioni più interessanti della struttura liminale dell'esperienza urbana.

La *flânerie* baudelairiana — la deambulazione senza meta del flâneur nei passages parigini, tra le merci e le folla — è il punto di riferimento inevitabile di questa tradizione, ma anche il suo limite più evidente: il flâneur baudelairiano è un soggetto di privilegio, un maschio borghese che può attraversare qualsiasi spazio della città senza essere percepito come intruso. La critica femminista di questa tradizione — sviluppata da Janet Wolff, Elizabeth Wilson e più recentemente Aruna D'Souza — ha mostrato come la *flânerie* classica escluda sistematicamente le donne (la *flâneuse* è quasi sempre una prostituta nella letteratura dell'Ottocento, mai un soggetto neutro dell'osservazione) e le classi popolari (il flâneur guarda la folla, non ne fa parte).

La *dérive* situazionista — elaborata da Guy Debord e dall'Internationale Situationniste a partire dai tardi anni Cinquanta — tenta di rispondere a questa critica producendo una pratica di camminata politicamente orientata: non la deambulazione estetica del flâneur borghese ma una pratica deliberata di esplorazione dei *quartieri psicogeografici* della città — le zone in cui l'organizzazione capitalistica dello spazio urbano si incrina abbastanza da permettere esperienze che sfuggono alla logica dello spettacolo. La *dérive* è una pratica di scoperta degli spazi liminali della città contemporanea: quei margini, quegli interstizi, quelle zone di confine in cui l'economia dell'attenzione dello spettacolo si allenta e qualcosa di diverso diventa possibile.

La camminata come pratica di scrittura ha trovato alcune delle sue forme più innovative in autori contemporanei che si muovono tra la letteratura, la teoria urbana e la pratica artistica. Will Self — romanziere e camminatore ossessivo che ha attraversato a piedi l'intera area metropolitana di Londra in decine di percorsi documentati — ha prodotto una serie di libri (*Psychogeography*, 2007; *Walking to Hollywood*, 2010) che elaborano la forma letteraria della camminata come pratica di conoscenza degli spazi liminali urbani: le aree periferiche, le zone industriali dimesse, i corridoi delle grandi infrastrutture che nessuna narrazione turistica descrive ma che costituiscono la maggior parte del territorio metropolitano reale.

Nell'ambito delle arti visive, il progetto *The walks* di Richard Long — che dal 1967 ha documentato centinaia di camminate in paesaggi di tutto il mondo, spesso registrandole soltanto attraverso descrizioni testuali minimaliste — ha sviluppato una pratica di scrittura del camminare che radicalizza la lezione di Handke fino alla quasi-sparizione del testo: la descrizione di una camminata come "una linea retta percorsa avanti e indietro su una pianura del Dartmoor" non è una narrazione ma un evento — una soglia tra la letteratura e il gesto, tra la parola e il corpo, tra il testo e il territorio.

V. Sebald e il camminatore malinconico: *Austerlitz* come archeologia della soglia

W.G. Sebald merita una trattazione specifica come il romanziere contemporaneo che ha elaborato con maggiore profondità la struttura formale della soglia come principio narrativo. I suoi romanzi non descrivono soltanto spazi liminali: sono essi stessi spazi liminali — testi che resistono alle categorizzazioni di genere (sono romanzi? saggi? autobiografie?), che si muovono tra tempi diversi senza mai stabilirsi in nessuno di essi, che usano le immagini fotografiche come soglie tra la parola e il visivo.

Austerlitz (2001) è, nella produzione di Sebald, l'opera che più sistematicamente usa gli spazi architettonici liminali come struttura portante della narrazione. Jacques Austerlitz — il personaggio il cui nome e la cui storia occupano il centro del romanzo — è un architetto che ha dedicato la propria vita allo studio delle stazioni ferroviarie, delle fortezze, dei grandi edifici dell'era imperiale: edifici che condividono la qualità di essere stati costruiti per manifestare un potere che non esiste più, che continuano a esistere come strutture fisiche imponenti ma che hanno perso la propria ragion d'essere originale, producendo una qualità di liminalità storica che Sebald chiama, in un punto del testo, la "geometria del dimenticare".

La stazione di Anversa — con la sua cupola ottagonale, le sue gallerie sopraelevate, le sue proporzioni da palazzo reale piuttosto che da infrastruttura di transito — è il luogo in cui Austerlitz e il narratore si incontrano per la prima volta. Il modo in cui Sebald descrive questo luogo concentra in poche pagine tutti i temi della fenomenologia degli spazi liminali: la stazione è troppo grande per le funzioni che svolge; le sue decorazioni appartengono a un vocabolario stilistico che celebra un impero ormai dissolto; i passeggeri che vi transitano sembrano stranieri in uno spazio che non è stato progettato per loro.

La fotografia in Sebald — le immagini in bianco e nero disseminate nei testi senza didascalie — funziona essa stessa come dispositivo di soglia: è un'immagine troppo piccola per essere pienamente leggibile, inserita nel flusso della prosa senza annuncio, che produce nel lettore una sospensione della lettura lineare e apre uno spazio di attenzione diverso. Il critico letterario James Wood ha descritto lo stile di Sebald come

"il presente perforato di passato" — una prosa che si muove nel tempo presente ma attraverso cui il passato filtra continuamente.

V-bis. Eredi di Sebald: le nuove narrazioni degli spazi dimenticati — Rachel Cusk, Judith Schalansky e la cartografia del margine

La lezione di Sebald — lo spazio architettonico dimenticato come luogo di rivelazione storica, la fotografia come soglia tra il testo e la memoria, la narrazione come deambulazione piuttosto che come progresso lineare — ha trovato eredi significativi in autori contemporanei che ne hanno sviluppato i principi in direzioni diverse.

Rachel Cusk — romanziera britannica che ha radicalmente trasformato la propria pratica narrativa con la trilogia *Outline* (2014), *Transit* (2016), *Kudos* (2018) — ha sviluppato una forma di narrazione che è strutturalmente liminale in senso diverso da quello sebaldiano: non attraverso l'attenzione agli spazi fisici dell'abbandono storico ma attraverso la sospensione del soggetto narrante. La narratrice di Cusk — nominata soltanto come Faye, raramente descritta, definita quasi esclusivamente attraverso i racconti degli altri — è un soggetto liminale che esiste nello spazio tra le storie degli altri: non ancora nel proprio spazio narrativo, non più nel narratore che era prima. La struttura formale dei romanzi — che consistono prevalentemente in dialoghi e in racconti riportati dalla narratrice, con minima narrazione in prima persona delle proprie esperienze — è la traduzione narrativa della qualità di sospensione dell'identità che gli spazi liminali producono.

Judith Schalansky — scrittrice tedesca che ha pubblicato nel 2010 un *Atlante delle isole remote* (trentasei isole che l'autrice non ha mai visitato, descritte attraverso la combinazione di dati cartografici e di frammenti narrativi inventati) e nel 2018 *Inventario di alcune perdite* (dodici oggetti, luoghi o fenomeni che non esistono più, ricostruiti attraverso la narrazione) — ha sviluppato una pratica di scrittura che è, nel senso più preciso, una cartografia degli spazi liminali: una scrittura che si svolge al confine tra il documento e l'invenzione, tra la storia e la fantasia, tra il ricordo e l'assenza. Il gesto fondamentale di Schalansky è quello dell'*ekphrasis* dell'irrecuperabile: descrivere ciò che non può essere visto (perché si trova in luoghi inaccessibili, o perché non esiste più) producendo testi che abitano lo spazio tra la presenza e l'assenza.

Il lavoro di Schalansky è particolarmente interessante perché esplicita la dimensione politica della scrittura degli spazi liminali: le perdite che *Inventario di alcune perdite* documenta — dalla villa dell'imperatrice Caterina distrutta durante la Seconda guerra mondiale alla tigre del Caspio estinta, dalla pellicola perduta di Murnau all'isola di Tuanaki inghiottita dal Pacifico — non sono soltanto oggetti culturali scomparsi ma testimoni di processi storici di violenza, di colonizzazione, di distruzione sistematica

che hanno lasciato dietro di sé spazi di assenza — spazi liminali nel senso più radicale, in cui ciò che era non è più e nessuna presenza occupa il vuoto che ha lasciato.

VI. Il cinema della soglia: Tati, Antonioni, Tarkovskij

Se la letteratura ha elaborato la struttura liminale soprattutto attraverso la forma della prosa fenomenologica e del romanzo anti-narrativo, il cinema ha trovato nella gestione dello spazio visivo e della temporalità proprie al mezzo filmico strumenti specifici per produrre, e non soltanto descrivere, l'esperienza della soglia.

Jacques Tati costruisce l'intero universo dei suoi film intorno agli spazi di transizione e di attesa dell'architettura modernista. *Playtime* (1967) è un'esplorazione di due ore di ambienti modernisti di tipo ufficio e hotel, in cui i personaggi si muovono attraverso corridoi, hall, sale riunioni, ristoranti con un senso di disorientamento e di smarrimento che Tati costruisce attraverso la moltiplicazione sistematica delle soglie. In *Playtime* non c'è mai un personaggio principale con una traiettoria narrativa chiara: ci sono decine di personaggi che si incrociano casualmente in spazi che sembrano progettati per impedire il contatto umano autentico. La commedia di Tati è una commedia degli spazi liminali modernisti: una satira dell'architettura funzionalista che ha eliminato i luoghi dell'in-between.

Ciò che rende *Playtime* cinematograficamente rivoluzionario è la scelta di non privilegiare nessun punto di vista, nessun personaggio, nessuna prospettiva dominante. La macchina da presa di Tati si muove attraverso gli spazi con la stessa disponibilità percettiva di un flâneur — fermandosi su dettagli che la narrazione non richiede, perdendo di vista i personaggi principali per seguire un gesto marginale.

Michelangelo Antonioni elabora la struttura liminale attraverso la tragedia dell'incomunicabilità. I film della "trilogia dell'incomunicabilità" — *L'Avventura* (1960), *La Notte* (1961), *L'Eclisse* (1962) — si svolgono prevalentemente in spazi di transizione: gli interni modernisti dei nuovi quartieri milanesi, le strade vuote delle città in costruzione, le terrazze e i corridoi degli hotel. I personaggi di Antonioni si muovono attraverso questi spazi con una qualità di presenza che non è né pienamente presente né pienamente assente: sono *in attesa*, ma non sanno di cosa.

Il finale di *L'Eclisse* — quegli otto minuti di immagini degli spazi vuoti in cui si sono svolti gli incontri dei due protagonisti, senza che i protagonisti stessi compaiano mai — è probabilmente la sequenza cinematografica più radicale nella storia del cinema per la sua costruzione di uno spazio liminale puro: un luogo svuotato dei suoi occupanti umani che non ritorna per questo a essere semplice architettura, ma che conserva, nelle proprie superfici e nella propria atmosfera, la traccia di presenze che non ci sono più.

Andrei Tarkovskij costruisce la sua poetica cinematografica intorno a un tipo specifico di spazio liminale che non ha equivalenti nelle cinematografie occidentali: quello che il regista stesso chiamava "zona". Nella "zona" di *Stalker* (1979) il regista costruisce uno spazio che è letteralmente fuori dall'ordine ordinario: fuori dalla legge, fuori dalla normalità percettiva, fuori dal tempo lineare. La qualità visiva con cui Tarkovskij costruisce la zona — i lunghi piani sequenza, l'acqua che scorre in modo quasi ipnotico su superfici di cemento e di macerie, la luce che cambia con una lentezza che il cinema commerciale non si permetterebbe mai — è la trascrizione cinematografica più fedele e più intransigente della fenomenologia degli spazi liminali.

VI-bis. Cinema della soglia: nuove generazioni — Bi Gan, Apichatpong Weerasethakul e la soglia onirica

Il cinema della soglia ha trovato nel corso degli ultimi vent'anni alcuni dei suoi esiti più radicali in registi provenienti da contesti non-occidentali che hanno sviluppato poetiche della liminalità profondamente diverse da quelle europee, attingendo a tradizioni culturali diverse ma convergendo verso strutture formali analoghe.

Apichatpong Weerasethakul — regista thailandese che ha vinto la Palma d'Oro a Cannes nel 2010 con *Lo zio Boonmee che si ricorda le vite precedenti* — ha sviluppato una delle poetiche cinematografiche più coerentemente liminali del cinema contemporaneo. I suoi film — tra cui *Syndromes and a Century* (2006), *Cimitero dello splendore* (2015) — abitano lo spazio tra il sogno e la veglia, tra il passato e il presente, tra i vivi e i morti, in un modo che non è la liminalità della tragedia esistenziale di Antonioni né quella della ricerca metafisica di Tarkovskij, ma qualcosa di più vicino alla qualità quotidiana e non-drammatica con cui il pensiero buddhista concepisce la transitorietà: la soglia non come crisi ma come condizione normale dell'esistenza, qualcosa da abitare con quiete piuttosto che da attraversare con angoscia.

Questa qualità della liminalità buddhistamente ordinaria si manifesta nella struttura formale dei suoi film: le transizioni tra le scene non sono tagli netti ma dissolvenze lente; le narrazioni non convergono verso climax ma si aprono verso silenzio e indeterminazione; i personaggi si muovono attraverso gli spazi — gli ospedali, le foreste, i templi, le fattorie abbandonate — con un'attenzione corporea che non è la ricerca intellettuale di Tarkovskij ma una presenza immediata all'ambiente. Il cinema di Weerasethakul è forse il più vicino, tra tutti quelli analizzati in questo capitolo, alla qualità fenomenologica degli spazi liminali come si è descritta nei capitoli precedenti: non la tragedia né la commedia della soglia, ma la sua qualità di presenza ordinaria e non-drammatica.

Bi Gan — regista cinese della generazione più giovane, nato nel 1989 — ha realizzato con *Kaili Blues* (2015) e *Un secondo per sempre* (2018) due delle esperienze cinematografiche più radicalmente liminali degli ultimi anni. Il piano sequenza di

cinquantacinque minuti che costituisce la seconda metà di *Un secondo per sempre* — girato interamente in notturna e in 3D, che porta lo spettatore attraverso una serie di spazi liminali di una città del Guizhou (una galleria di biliardo, un lago, una barca, un teatro di marionette, un quartiere di strade buie) in un unico movimento continuo senza stacchi — è stato descritto dalla critica come "un sogno ad occhi aperti" e come "un film che non può essere ricordato, soltanto dimenticato gradualmente come si dimentica un sogno". Questa qualità — la resistenza alla memorizzazione, alla narrazione retroattiva, alla riduzione in unità di significato discrete — è la qualità più specificamente liminale che un'opera cinematografica possa ambire a produrre.

Kelly Reichardt — regista americana che ha elaborato nel corso di vent'anni una poetica del lentissimo, del marginale e dell'in-between — ha trovato nelle storie di soggetti in transizione (migranti, senza casa, lavoratori precari, donne che tentano di sfuggire a situazioni opprimenti) il proprio territorio narrativo e visivo. Film come *Wendy and Lucy* (2008) — in cui una giovane donna con il suo cane si trova bloccata in una città dell'Oregon senza auto, senza denaro, senza nessuno che la aiuti — o *First Cow* (2019) — in cui due uomini ai margini del sistema economico dell'Oregon degli anni 1820 tentano di guadagnarsi da vivere in modo creativo e illegale — producono una qualità di liminalità sociale e geografica che è radicalmente diversa da quella delle cinematografie europee analizzate in precedenza: non la ricerca metafisica della "zona" di Tarkovskij né l'alienazione borghese di Antonioni, ma la liminalità quotidiana e urgente di chi non ha altra scelta che abitare il margine.

VII. Il cinema del quotidiano liminale: Chantal Akerman e il tempo dell'attesa

Chantal Akerman — la regista belga che ha costruito l'intera propria opera intorno alla rappresentazione del tempo ordinario femminile — ha realizzato con *Jeanne Dielman, 23, quai du Commerce, 1080 Bruxelles* (1975) il film che più compiutamente incarna la struttura liminale nel senso specifico che questa monografia le ha attribuito: uno spazio-tempo di sospensione dell'ordinario che si produce precisamente attraverso la ripetizione meticolosa dell'ordinario stesso.

Il film — tre ore e ventidue minuti di documentazione della vita domestica di una vedova brussellese nei tre giorni che precedono un omicidio — è costruito intorno alla logica del corridoio, dello spazio di transizione, del gesto ripetuto in modo così sistematico che la sua ripetizione stessa diventa il contenuto. Jeanne Dielman si muove continuamente tra la cucina e la sala da pranzo, tra il corridoio e la camera da letto, tra l'appartamento e i negozi del quartiere: il suo spazio di vita è uno spazio di transizione costante, senza un centro narrativo verso cui convergere, senza un momento di pienezza che interrompa il flusso del tra.

Il film di Akerman ha ricevuto interpretazioni femministe — e con ragione — ma ha anche una dimensione fenomenologica e spaziale che queste letture lasciano talvolta in ombra. La struttura liminale del film non riguarda soltanto la condizione di genere della protagonista: riguarda il modo in cui lo spazio domestico viene rivelato come luogo di una liminalità perpetua. Jeanne non è mai pienamente a casa nella propria casa: è sempre in transizione, sempre nell'atto di muoversi da un compito all'altro.

Laura Mulvey aveva notato come la lunga durata del piano sequenza in Akerman produca nello spettatore una forma di esperienza temporale che somiglia a quella della vita quotidiana: il tempo che non avanza narrativamente ma si accumula, che non produce eventi ma produce presenza. Questa qualità temporale è la trasposizione cinematografica di quella sospensione del tempo che si è descritta come caratteristica degli spazi liminali.

VII-bis. Approfondimento: femminismo e spazi liminali nel cinema — dal domestico di Akerman al pubblico di Zhao e Varda

La relazione tra cinema femminista e spazi liminali è più strutturale di quanto l'analisi centrata su Akerman possa suggerire. Le registe che hanno elaborato le poetiche più radicali del quotidiano e del margine hanno spesso trovato negli spazi di transizione — domestici, periferici, rurali — il proprio territorio privilegiato, non per una predilezione estetica ma per ragioni politiche: lo spazio liminale è spesso lo spazio in cui le donne (e più in generale i soggetti marginalizzati) abitano strutturalmente, e farne il territorio della propria narrazione è già un gesto politico.

Agnès Varda — la regista francese che ha elaborato nel corso di sessant'anni una delle più ricche pratiche di cinema liminale — ha attraversato con la propria camera tutti i tipi di spazio di soglia: le spiagge normanne di *La Pointe-Courte* (1955), i mercati e le strade di quartiere di *L'une chante, l'autre pas* (1977), i bordi delle autostrade frequentati dai raccoglitori di avanzi di *Les glaneurs et la glaneuse* (2000), le pareti e i muri di Parigi fotografati con JR in *Visages, villages* (2017). Il cinema di Varda è un cinema degli spazi di confine e di transizione non perché costruisca una poetica esplicita della liminalità ma perché la sua curiosità — quella qualità di attenzione aperta e non finalizzata che lei stessa ha chiamato il principio fondamentale del proprio lavoro — la porta naturalmente verso i margini, verso i luoghi che stanno tra le categorie, verso le persone che si trovano nei momenti di transizione della propria vita.

Chloé Zhao — la regista cinese-americana che ha vinto l'Oscar con *Nomadland* (2020) — ha sviluppato una poetica degli spazi liminali americani che è, nel panorama cinematografico contemporaneo, forse la più direttamente connessa alle riflessioni teoriche di questa monografia. *Nomadland* — basato sul libro-reportage di Jessica Bruder sulle comunità di nomadi contemporanei che vivono in camper e in furgoni negli spazi periferici degli Stati Uniti — costruisce una narrazione della liminalità che è

al tempo stesso geografica (i vasti spazi di transizione del West americano, i parcheggi dei supermercati, i campeggi stagionali), sociale (la comunità informale di chi vive fuori dalla struttura ordinaria del lavoro e dell'abitare) e temporale (la vita come successione di transizioni senza la stabilità di un luogo fisso). Il film non romanticizza né critica la condizione dei suoi protagonisti: li guarda con la stessa qualità di attenzione non-giudicante che Akerman riservava a Jeanne Dielman, riconoscendo nella loro scelta di abitare il margine una risposta ragionevole — non necessariamente libera, non necessariamente felice, ma comprensibile — all'impossibilità di trovare un posto stabile nella struttura economica e sociale americana del dopo-crisi.

VIII. La fantascienza della soglia: *Annientamento* e le zone di esclusione immaginarie

La fantascienza — che potrebbe sembrare il genere più distante dalla fenomenologia concreta degli spazi liminali urbani — ha prodotto alcune delle elaborazioni più sofisticate e più inquietanti della struttura liminale. Il romanzo *Annientamento* (2014) di Jeff VanderMeer e la sua adattazione cinematografica di Alex Garland (2018) costituiscono, in questo senso, un caso paradigmatico.

L'"Area X" di VanderMeer — quella zona di territorio costiero in cui le leggi naturali si comportano in modo inaspettato, in cui le specie si ibridano e si trasformano seguendo logiche non classificabili dalla scienza ordinaria, in cui i confini tra il vivente e il non-vivente diventano porosi — è, come la "zona" tarkovskijana, uno spazio liminale nel senso più radicale: uno spazio che non appartiene né al mondo ordinario né a nessun mondo alternativo definito, ma che esiste nel tra.

Ciò che rende *Annientamento* particolarmente interessante per la prospettiva di questa monografia è la sua elaborazione della dimensione ecologica del liminale — la sua intuizione che gli spazi dell'in-between non siano soltanto spazi sociali e psicologici ma anche spazi biologici in cui la vita non umana manifesta la propria complessità con particolari intensità. L'Area X di VanderMeer è il correlato fantascientifico degli ecosistemi degli spazi liminali che si sono analizzati nel capitolo sull'ecologia.

VIII-bis. Approfondimento: fantascienza e zone di esclusione reali — Chernobyl, la DMZ coreana e le ecologie del proibito

La riflessione di VanderMeer sulle zone di esclusione come spazi liminali ecologici non è soltanto fantascientifica: trova i propri correlati reali in alcune delle zone più straordinariamente liminali del pianeta, la cui qualità ecologica e culturale è il prodotto diretto della loro esclusione dall'accesso umano ordinario.

La **zona di esclusione di Chernobyl** — l'area di 2.600 chilometri quadrati intorno alla centrale nucleare esplosa nel 1986 e chiusa all'abitazione umana regolare — è diventata negli ultimi trent'anni uno degli spazi liminali più documentati e più intensamente studiati del pianeta. La letteratura scientifica sulla biodiversità della zona ha prodotto risultati controintuitivi: nonostante i livelli di radioattività significativamente elevati, molte specie animali hanno prosperato nell'assenza di pressione umana diretta — i lupi, gli orsi bruni, le linci, i cavalli di Przewalski reintrodotti si sono riprodotti in numero superiore a quello delle aree circostanti non contaminate. La zona di Chernobyl è diventata, involontariamente, una delle riserve naturali più ricche dell'Europa centrale.

Il romanzo *Voci da Chernobyl* (1997) di Svetlana Aleksievich — basato su centinaia di testimonianze di sopravvissuti, evacuati, liquidatori e scienziati — è forse il testo che meglio cattura la qualità liminale specificamente umana di questo spazio: un luogo in cui la vita ordinaria ha continuato, per alcuni, nonostante il divieto (i "samosely", gli anziani che sono tornati illegalmente alle proprie case nella zona); un luogo in cui la scienza e la mitologia si sovrappongono; un luogo in cui il passato e il presente coesistono in un modo che nessun'altra esperienza ha prodotto nella storia europea recente.

La **Zona Demilitarizzata coreana** (DMZ) — la striscia di terreno di 250 chilometri di lunghezza e 4 di larghezza che separa la Corea del Nord dalla Corea del Sud, vietata all'accesso umano dal 1953 — ha sviluppato nel corso di settant'anni di abbandono umano uno degli ecosistemi più ricchi della penisola coreana: gru del Giappone, tigri siberiane, leopardi dell'Amur sono stati avvistati nella zona da osservatori distanti. Il paradosso più intenso degli spazi liminali è qui: lo spazio prodotto dalla divisione più feroce, dall'esclusione più assoluta, è diventato il luogo della biodiversità più ricca — un'involontaria riserva naturale dove la vita non umana prospera grazie all'assenza della presenza umana organizzata.

IX. Il romanzo della città nomade: Teju Cole e l'erranza metropolitana

Teju Cole — scrittore e fotografo nigeriano-americano — ha elaborato ne *Città aperta* (2011) la forma letteraria che più direttamente corrisponde al progetto teorico di questa monografia: un romanzo che è, nella sua struttura, una camminata prolungata attraverso gli spazi liminali di New York, accompagnata da una meditazione filosofica, storica e psicologica sulla natura degli spazi urbani e delle identità che vi si costruiscono.

Il protagonista di *Città aperta* — Julius, un medico di origine nigeriana che fa lunghe camminate per Manhattan nel tempo libero — è il flâneur contemporaneo per eccellenza: non il flâneur baudelairiano della città borghese ma un flâneur

post-coloniale, che porta nel proprio corpo e nella propria storia le tracce di spostamenti, di esili e di appartenenze multiple che trasformano ogni camminata attraverso la città in un'archeologia involontaria di storie sovrapposte.

Ciò che Cole aggiunge alla tradizione della *flânerie* urbana è l'attenzione esplicita alla dimensione coloniale e post-coloniale degli spazi che attraversa. I luoghi di New York che Julius percorre — i porticati sotto i viadotti, i corridoi della metropolitana, i parchi in cui le comunità di immigrati si riuniscono — sono luoghi che portano nella propria storia materiale le tracce della storia del capitalismo globale e dei suoi effetti sulle popolazioni che quella storia ha marginalizzato.

IX-bis. Letteratura della diaspora e spazi liminali — Mohsin Hamid, NoViolet Bulawayo e la soglia come condizione permanente

La letteratura della diaspora contemporanea ha sviluppato alcune delle elaborazioni più politicamente urgenti e fenomenologicamente precise della struttura liminale come condizione esistenziale imposta.

Mohsin Hamid — scrittore pakistano che ha vissuto in tre continenti e che ha ambientato i propri romanzi in città del mondo intero — ha elaborato in *Exit West* (2017) una delle metafore letterarie più efficaci degli spazi liminali contemporanei: le porte magiche attraverso cui i due protagonisti si spostano istantaneamente da un Paese all'altro sono non soltanto un dispositivo fantastico ma una materializzazione letterale della struttura della soglia migratoria. Ciò che Hamid ha capito con straordinaria lucidità è che la qualità di queste porte non è quella del viaggio (la progressione nello spazio) ma quella della soglia (il passaggio istantaneo da un regime di realtà a un altro): non si arriva gradualmente alla propria destinazione, si è improvvisamente *dentro* — con tutta la violenza e la disorientamento che questo comporta.

NoViolet Bulawayo — scrittrice zimbabwana che vive negli Stati Uniti — ha scritto in *We Need New Names* (2013) uno dei romanzi più precisi sulla qualità liminale dell'infanzia nell'Africa contemporanea e poi dell'immigrazione negli Stati Uniti. Il titolo stesso — "Abbiamo bisogno di nuovi nomi" — è la dichiarazione di un bisogno di nuova identità che il passaggio attraverso la soglia migratoria non può soddisfare: il nome che si aveva prima non funziona più, ma il nome nuovo non è ancora disponibile. Questo è lo spazio liminale nel senso più esatto: tra il chi si era e il chi si sarà, in attesa di una trasformazione che tarda ad arrivare.

La distinzione che si è già proposta — tra liminalità come risorsa scelta e liminalità come condizione imposta — è il principio che distingue la letteratura della diaspora dalla letteratura della *flânerie* borghese: chi sceglie di camminare nei margini come atto

estetico e chi è costretto a vivere nei margini come atto di sopravvivenza producono narrazioni della soglia che condividono alcune strutture formali (la deambulazione, la sospensione dell'identità, l'attenzione al dettaglio ordinario) ma che sono politicamente e fenomenologicamente irriducibili l'una all'altra. La grande letteratura della diaspora non permette questa confusione: insiste sulla differenza che la storia fa, sul peso che i corpi portano attraverso le soglie del mondo.

X. Il cinema del reale: documentario e spazi liminali

La tradizione documentaristica ha sviluppato, in modo spesso inconsapevole, una poetica degli spazi liminali di grande interesse teorico. I documentari di Frederick Wiseman sulle istituzioni americane — ospedali, scuole, tribunali, musei — lavorano sistematicamente negli spazi di transizione delle istituzioni che studiano: nei corridoi, nelle sale d'attesa, negli uffici in cui si svolgono le conversazioni informali che la vita pubblica ufficiale delle istituzioni non mostra. La scelta di questi spazi come luoghi privilegiati dell'osservazione documentaristica non è casuale: è una precisa scelta metodologica basata sull'intuizione che ciò che un'istituzione è davvero si rivela non nelle sue cerimonie ufficiali ma nei suoi backstage.

Il cinema osservazionale di Wang Bing — il regista cinese che ha documentato la deindustrializzazione della regione di Tie Xi (nel film *A l'Ouest des Rails*, 2003) in nove ore di osservazione diretta — è forse l'esempio più poderoso di documentazione degli spazi liminali post-industriali nella storia del cinema. Wang Bing non interviene, non commenta, non organizza narrativamente ciò che riprende: segue i lavoratori e gli abitanti delle fabbriche in dismissione nelle loro giornate ordinarie con una disponibilità percettiva che è la forma documentaristica del flâneur.

XI. La letteratura del margine: scrittori che abitano la soglia

Non si può concludere questo capitolo senza riconoscere una categoria di scrittori che hanno fatto della propria posizione biografica — la vita nel margine, nell'esilio, nell'identità ibrida, nella condizione post-coloniale — la fonte di una letteratura della soglia di straordinaria forza. Autori come Édouard Glissant (che ha teorizzato il "pensiero dell'arcipelago" come alternativa al "pensiero continentale"), Homi K. Bhabha (con il suo concetto di "terzo spazio" come luogo di produzione dell'identità culturale ibrida), Claudia Rankine (con le sue indagini sulla condizione razziale come liminalità imposta), Viet Thanh Nguyen (con il suo romanzo sulla memoria della guerra del Vietnam): tutti questi autori hanno elaborato forme letterarie specifiche per rendere conto dell'esperienza di vivere nella soglia non come scelta ma come condizione.

Questa letteratura del margine è politicamente e fenomenologicamente irriducibile alla tradizione della *flânerie* borghese che va da Baudelaire a Perec: non si tratta di una scelta estetica di frequentare gli spazi dell'in-between, ma di una condizione strutturale di soggetti che gli spazi ordinari della città escludono o marginalizzano.

La distinzione — tra liminalità come risorsa scelta e liminalità come condizione imposta — è forse la più importante che la letteratura degli spazi di soglia ha elaborato, e che la teoria urbana deve tenere al centro della propria riflessione se vuole essere all'altezza della complessità che studia.

XII. Forma e struttura del racconto liminale: una sintesi

La rassegna condotta in questo capitolo permette di identificare alcune caratteristiche formali ricorrenti nelle opere che elaborano la struttura liminale in modo più coerente e più consapevole.

La prima riguarda il rapporto con la narrazione tradizionale. Le opere della soglia tendono a resistere alla struttura narrativa classica — esposizione, conflitto, risoluzione — che presuppone un soggetto con obiettivi chiari, un percorso lineare verso di essi e un compimento che li soddisfa. Al posto di questa struttura, propongono forme che sono più vicine al catalogo (Perec, Ernaux), alla deambulazione (Handke, Cole, Varda), all'osservazione prolungata (Akerman, Wiseman, Reichardt), alla costellazione di frammenti (Sebald, Schalansky, Benjamin). Queste forme alternative non sono capricci stilistici: sono le forme più adeguate a un oggetto che per sua natura resiste alla chiusura.

La seconda caratteristica riguarda il trattamento del tempo. Le opere della soglia tendono a rallentare il tempo narrativo fino quasi all'immobilità — non per produrre noia ma per costringere il lettore o lo spettatore a una qualità di attenzione diversa da quella che la narrazione rapida consente. Questo rallentamento è la trascrizione formale di ciò che l'esperienza degli spazi liminali produce nel corpo.

La terza caratteristica riguarda il rapporto con lo spazio visivo e sonoro. Nelle opere della soglia — soprattutto nel cinema — lo spazio è un protagonista al pari o più dei personaggi umani: non uno sfondo su cui si svolge l'azione, ma una presenza attiva che produce significati, che determina comportamenti, che concentra memorie.

La quarta caratteristica — emersa con particolare forza dall'analisi delle letterature della diaspora e del margine — riguarda la **posizione politica** del soggetto narrante. Le opere più oneste e più politicamente pregnanti della soglia non presentano la liminalità come condizione universalmente disponibile e uniformemente desiderabile: riconoscono che la qualità della liminalità dipende dalla posizione del soggetto che la abita, e che la differenza tra l'apertura percettiva del flâneur privilegiato e l'angoscia del migrante senza documenti non è soltanto una differenza di umore ma una differenza

strutturale prodotta da relazioni di potere che nessuna estetica della soglia può ignorare.

Queste caratteristiche formali non sono proprietà esclusive delle opere che si sono analizzate. Sono principi formali che si ritrovano, in forme diverse, in molta della letteratura e del cinema più significativo degli ultimi cent'anni: da Proust a Woolf, da Beckett a Duras, da Wim Wenders ad Abbas Kiarostami, da Bi Gan a Weerasethakul. La struttura liminale non è un tema tra gli altri della cultura contemporanea: è una delle forme fondamentali attraverso cui la cultura contemporanea elabora la propria esperienza del mondo, nel tentativo di trovare le forme adeguate a una realtà che non si lascia ridurre né alla chiarezza della ragione né all'oscurità del mito, ma che abita, irriducibilmente, lo spazio di mezzo.

Capitolo Quindicesimo

La Soglia Sacra: Liminalità, Religione e Spazio Rituale nelle Città Contemporanee

I. Il sacro come struttura dell'in-between: premessa teorica

Rudolf Otto, nel suo studio fondamentale *Das Heilige* (Il Sacro, 1917), aveva definito il sacro come il *mysterium tremendum et fascinans* — il mistero che al tempo stesso atterrisce e affascina, che spinge via e attira verso di sé con forza irresistibile. Questa definizione, che ha profondamente segnato la fenomenologia della religione del XX secolo, descrive una struttura che è, nella sua essenza, una struttura liminale: il sacro è ciò che non appartiene né al dominio del profano né a nessuna categoria ordinaria del pensiero, che eccede qualsiasi tentativo di classificazione, che produce un'esperienza radicalmente diversa da qualsiasi altra esperienza ordinaria precisamente perché si trova in una zona di confine tra il conoscibile e l'inconoscibile, tra il vicino e il lontanissimo, tra il familiare e il radicalmente altro.

Emile Durkheim, la cui sociologia della religione è storicamente anteriore a quella di Otto e metodologicamente più vicina a quella delle scienze sociali, aveva definito il sacro attraverso la sua opposizione al profano: il sacro è ciò che è separato, messo da parte, interdetto — ciò che non può essere toccato senza conseguenze, avvicinato senza precauzioni rituali, attraversato senza trasformazioni. Questa definizione durkheimiana del sacro è, in modo ancora più esplicito, una definizione della struttura liminale: il sacro è il luogo o il tempo che è fuori dall'ordinario, che non appartiene all'economia ordinaria dello spazio e del tempo profano.

Il rapporto tra liminalità e sacro è, quindi, più che accidentale: è strutturale. La soglia — fisica, temporale, identitaria — è il luogo in cui il sacro si manifesta, o almeno in

cui la possibilità del sacro diventa più accessibile, perché la sospensione delle categorie ordinarie che la soglia produce è anche la sospensione delle difese che l'ordine profano erige contro l'irruzione del radicalmente altro. Arnold van Gennep aveva mostrato come i riti di passaggio — che sono riti di soglia per definizione — siano quasi universalmente associati a esperienze religiose o quasi-religiose: il neofita nella fase liminale è in contatto con forze che trascendono l'ordine sociale ordinario, è temporaneamente privo delle protezioni identitarie che lo collocano nell'ordine profano, è esposto — nel senso di reso vulnerabile ma anche di reso disponibile — a trasformazioni che il mondo ordinario non potrebbe produrre.

Questo capitolo esplora le forme che questa connessione tra sacro e liminale ha assunto nelle città contemporanee. Non si tratta di una storia della religione urbana né di una sociologia delle pratiche di culto: si tratta di un'analisi di come la struttura liminale del sacro si manifesti, in modo spesso inaspettato e trasversale alle tradizioni religiose formali, nei margini e nelle soglie della vita urbana contemporanea.

I-bis. Premessa interdisciplinare: neuroteologia e la base cerebrale dell'esperienza sacra liminale

La recente disciplina della *neuroteologia* — avviata dagli studi di Andrew Newberg e di Eugene d'Aquili nelle sue ricerche sull'esperienza mistica condotte presso l'Università della Pennsylvania — ha fornito una base empirica sorprendentemente convergente con le intuizioni teoriche di Otto e Durkheim. Attraverso l'uso della tomografia a emissione di positroni (PET) e della risonanza magnetica funzionale (fMRI), Newberg ha documentato che le esperienze religiose intense — la preghiera contemplativa, la meditazione profonda, i riti di iniziazione — producono pattern neurologici molto specifici: una riduzione dell'attività nel lobo parietale posteriore (che gestisce il senso del confine tra il sé e il mondo esterno) e una simultanea intensificazione dell'attività nel sistema limbico (che gestisce le emozioni profonde e la memoria). Questo pattern corrisponde, sul piano soggettivo, a un'esperienza di dissoluzione del confine tra sé e il mondo — esattamente la struttura che Otto aveva descritto come *mysterium fascinans* e che van Gennep aveva identificato come la qualità centrale della fase liminale dei riti di passaggio.

La ricercatrice Uffe Schjoedt, dell'Università di Aarhus, ha esteso questa ricerca agli spazi fisici dell'esperienza sacra, documentando come la progressione attraverso spazi architettonici religiosi graduati — il nartece, la navata, il transetto, il coro — produca una progressiva riduzione dell'attività nella corteccia prefrontale dorsolaterale (sede del pensiero analitico e del controllo dell'orientamento spaziale) e un incremento corrispondente nell'attività delle aree associate all'elaborazione emotiva e all'attenzione non focalizzata. In altri termini: camminare attraverso le soglie successive di una cattedrale gotica modifica letteralmente il funzionamento del cervello, producendo uno stato neurologico che corrisponde alla sospensione dell'orientamento ordinario e all'apertura percettiva non finalizzata che la teoria della liminalità aveva descritto sul piano antropologico.

Questi dati hanno implicazioni dirette per la progettazione architettonica degli spazi sacri contemporanei e per la comprensione del perché certi luoghi urbani non-religiosi — i grandi atri vuoti, i tunnel ferroviari al tramonto, le piazze deserte all'alba — producano esperienze che i loro frequentatori descrivono con il vocabolario del sacro pur non essendo stati progettati per questa funzione. La neuroteologia suggerisce che il cervello umano dispone di una modalità di elaborazione dell'esperienza spaziale che si attiva quando le strutture ordinarie di orientamento e classificazione vengono sospese — e che questa modalità produce, indipendentemente dal contesto culturale e dalla posizione teologica del soggetto, qualcosa di strutturalmente analogo all'esperienza religiosa.

II. Il tempio come soglia: architettura sacra e struttura liminale

Quasi tutte le tradizioni architettoniche religiose del mondo hanno prodotto edifici la cui struttura spaziale è costruita intorno alla progressione attraverso soglie successive — una gradazione di spazi che porta il fedele dal mondo ordinario verso il luogo della presenza divina attraverso una serie di attraversamenti che sono anche una serie di trasformazioni.

Il tempio romano, come la basilica cristiana, come la moschea islamica, come il tempio buddista, come il santuario shintoista: tutti questi edifici sacri condividono una logica spaziale che è la logica del rito di passaggio applicata all'architettura permanente. C'è uno spazio esterno — la strada, la piazza, il mondo ordinario — e uno spazio interno — il sancta sanctorum, il mihrab, il naos, il garan — e tra i due una serie di soglie successive che segnano progressivamente l'allontanamento dall'ordine profano e l'avvicinamento alla presenza divina. Ogni soglia è marcata da elementi architettonici specifici — portali, pronaos, vestiboli, sacrestie, narteci — che segnalano al corpo che si sta passando da un regime spaziale a un altro, che si sta entrando in un territorio di regole diverse.

La ricercatrice di storia dell'architettura Lindsay Jones, nel suo monumentale studio comparativo *The Hermeneutics of Sacred Architecture* (2000), ha mostrato come questa struttura di progressione attraverso soglie sia universalmente presente nelle architetture religiose di culture molto diverse, e come essa produca effetti fenomenologici specifici nel corpo del visitatore: un progressivo allentamento degli orientamenti ordinari, un'intensificazione dell'attenzione sensoriale, un cambiamento della qualità respiratoria e posturale che le neuroscienze religiose contemporanee hanno cominciato a documentare in modo sistematico.

Le grandi cattedrali gotiche europee — con la loro struttura di nartece, navata, transetto e coro — sono forse l'esempio più elaborato di questa architettura della soglia progressiva. La luce che filtra attraverso le vetrate, cambiando colore e direzione a seconda della posizione nella navata e dell'ora del giorno; l'acustica che si trasforma progressivamente avvicinandosi all'altare; le proporzioni che si allargano e si restringono in modo non uniforme: tutto ciò lavora sistematicamente per produrre nel

visitatore quello stato di apertura percettiva non orientata che si è descritto come la qualità fondamentale dell'esperienza liminale.

Il filosofo dell'architettura Juhani Pallasmaa, nel suo *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses* (1996), aveva mostrato come l'architettura sacra classica — a differenza dell'architettura modernista prevalentemente visiva — coinvolga tutti i sensi in modo integrato: la pelle che sente il cambiamento di temperatura avvicinandosi all'altare, i piedi che percepiscono la diversa qualità del pavimento nelle diverse zone dell'edificio, le narici che ricevono l'odore dell'incenso che aumenta di intensità. Questa sensorialità integrata produce una forma di conoscenza corporea dello spazio che non passa attraverso la coscienza riflessiva: il corpo sa, prima della mente, che si è entrati in uno spazio di qualità diversa.

II-bis. Caso studio comparativo: la struttura liminale nello spazio sacro buddista giapponese, nell'architettura islamica dell'Iran safavide e nel tempio indù di tradizione dravidica

La struttura di progressione attraverso soglie successive assume declinazioni architettoniche radicalmente diverse in tre grandi tradizioni costruttive del mondo non-europeo, ma conserva in tutte e tre la stessa logica fondamentale: il corpo del visitatore deve essere trasformato progressivamente prima di potere accedere al nucleo sacro dello spazio.

Nel complesso templare buddista giapponese, la sequenza di ingressi — il *sanmon* (porta principale), il *chūmon* (porta intermedia) e infine il *honden* (padiglione principale) — produce una progressione di soglie che non si limita all'architettura ma coinvolge il paesaggio nel suo insieme. Il percorso di avvicinamento attraverso i *torii* — le porte galleggianti che nelle tradizioni shintoiste segnano l'ingresso nel territorio sacro — è progettato per modificare progressivamente la qualità dell'esperienza sensoriale: i torii multipli del santuario di Fushimi Inari a Kyoto, che si susseguono per quattro chilometri sulla montagna, producono un effetto di immersione progressiva nello spazio sacro che la singola porta di una cattedrale non potrebbe replicare. L'antropologa Emiko Ohnuki-Tierney ha documentato come i pellegrini che percorrono questo percorso sviluppino stati di concentrazione e di sospensione dell'identità ordinaria tanto più profondi quanto più avanzano attraverso i torii — un effetto cumulativo della soglia che dimostra come la ripetizione dell'attraversamento intensifichi, anziché ridurre, la qualità liminale dell'esperienza.

Nell'architettura islamica dell'Iran safavide del XVI-XVII secolo, il modello della moschea imperiale di Isfahan (*Masjed-e Shah*, completata nel 1629) elabora la transizione sacra attraverso il sistema degli *iwan* — le grandi nicchie arcuate che si aprono su tutti e quattro i lati del cortile centrale. Il visitatore che entra dalla porta monumentale sul grande viale reale (*Naqsh-e Jahan*) non accede direttamente alla sala di preghiera: attraversa un lungo corridoio obliquo che lo disorientra intenzionalmente, poi emerge nel cortile aperto con la sua vasca centrale riflettente, poi si avvicina

all'iwan principale attraverso un ulteriore spazio intermediario. Questa sequenza — il corridoio disorientante, il cortile aperto, il riflesso nell'acqua che produce un effetto di sdoppiamento spaziale, la soglia dell'iwan — è progettata per produrre nel visitatore una progressiva sospensione dell'orientamento ordinario prima dell'ingresso nella sala di preghiera, dove la qualità della luce zenitale e il suono del Corano recitato producono un'esperienza sensoriale completamente diversa dall'ambiente esterno. Oleg Grabar, nel suo studio sull'architettura islamica medievale, ha mostrato come questo sistema di soglie multiple sia specificamente progettato per produrre l'esperienza coranica dell'*itmaʾninna* — la tranquillità del cuore — attraverso la graduale separazione sensoriale dal mondo profano.

Nel tempio indù di tradizione dravidica dell'India meridionale — il *gopuram* che si innalza come torre decorata su ciascuna delle porte successive del *prakaras* (i recinti concentrici del tempio) — la struttura liminale assume la sua forma più esplicitamente monumentale. Il complesso templare di Madurai (Tamil Nadu), dedicato alla dea Meenakshi, ha quattro recinti concentrici e undici *gopuram* di altezza decrescente verso l'interno — una inversione deliberata della logica occidentale che pone il monumento più alto al centro: il visitatore è attirato verso l'interno non dalla grandiosità ma dalla crescente intimità, dalla progressiva riduzione della scala architettonica che corrisponde a una progressiva intensificazione della qualità sacra. L'antropologa della religione Diana Eck ha descritto questo sistema come *darshan* architettonico — una progressione di sguardi attraverso soglie che si moltiplicano fino al *garbhagriha* (la camera-utero) dove la divinità risiede nell'oscurità.

III. Il santuario liminale: luoghi di culto in luoghi di margine

Accanto all'architettura sacra formale — le grandi cattedrali, i templi, le moschee — vi è nelle città contemporanee una geografia del sacro informale e spontanea che si manifesta precisamente negli spazi liminali: nelle aree industriali dismesse, nei sottopasse, ai margini delle autostrade, nelle discariche, nelle zone abbandonate. Questi luoghi — che nessuna pianificazione religiosa ha scelto, che nessuna istituzione ecclesiastica ha consacrato, che nessuna tradizione teologica prevede — ospitano tuttavia forme di devozione e di pratica religiosa che rivelano, nel profondo, la stessa struttura della liminalità sacra che si è descritta nell'architettura formale.

I piccoli santuari informali che compaiono spontaneamente ai margini delle strade — sulle scarpate autostradali, negli angoli dei sottopasse, lungo le recinzioni delle aree industriali abbandonate — sono tra le espressioni più rivelatrici di questa geografia sacra del margine. In molte tradizioni culturali — quella latinoamericana, quella mediterranea, quella asiatica — questi piccoli altari improvvisati sono costruiti in corrispondenza di luoghi in cui si è verificata una morte violenta: sono *descansos* nella tradizione hispanica, *roadside shrines* nell'anglofono, *edicole* nella tradizione italiana. Il loro carattere di soglia è duplice: sono posti sulle soglie fisiche della città e sono dedicati a persone che si trovano sulla soglia tra la vita e la morte.

L'antropologa americana Holly Everett, nel suo studio *Roadside Crosses in Contemporary Memorial Culture* (2002), aveva documentato come questi santuari informali vengano mantenuti e visitati regolarmente dalle famiglie e dagli amici delle vittime, ma anche da sconosciuti che vi passano davanti e lasciano piccole offerte — fiori, biglietti, ceri — senza necessariamente condividere la stessa fede delle persone che li hanno eretti. Questa pratica di cura informale e anonima di santuari in luoghi liminali è un esempio di ciò che il sociologo delle religioni Robert Bellah aveva chiamato "religione civile" — quelle pratiche di condivisione del sacro che si svolgono al di fuori delle strutture istituzionali e che rivelano la persistenza di bisogni religiosi che le chiese ufficiali non sempre soddisfano adeguatamente.

La tradizione del *fanum* romano — il temenos, lo spazio sacro delimitato nel mezzo del territorio ordinario — ci ricorda che il rapporto tra sacro e margine è antico quanto la storia della religione urbana. Il fanum non era necessariamente costruito nei luoghi centrali e visibili della città: era spesso situato ai confini, nelle zone di transizione tra il territorio cittadino e quello extraurbano, in quei luoghi di margine in cui il confine tra il mondo umano e quello divino era considerato più permeabile. Questa logica — che il sacro si manifesta preferibilmente ai margini, nelle soglie, nei luoghi in cui l'ordine ordinario si assottiglia — si ritrova in quasi tutte le tradizioni religiose del mondo, e continua a produrre le proprie forme nelle città contemporanee anche quando la teologia ufficiale non prevede né sancisce queste manifestazioni.

III-bis. Approfondimento: i santuari del trauma urbano a Istanbul, Buenos Aires e Città del Messico

Il fenomeno del santuario informale nei luoghi di morte e di trauma assume forme culturalmente specifiche che meritano una comparazione sistematica, perché rivelano come la logica della soglia sacra si adatti ai diversi contesti culturali pur conservando la stessa struttura antropologica fondamentale.

A **Istanbul**, la cultura degli *türbe* informali — piccoli luoghi di venerazione dedicati a figure sante (spesso definite *evliya*, "amici di Dio") che non appartengono al canone ufficiale dell'islam sunnita — punteggia i quartieri storici della città con una capillarità che nessuna cartografia ufficiale documenta. Questi luoghi si trovano spesso nelle posizioni più improbabili: in un nicchia nel muro di un edificio condominiale, sotto un albero antico, all'angolo di un vicolo del Grand Bazaar. Sono visitati principalmente da donne, spesso in condizioni di disagio o di bisogno, che portano offerte di cibo, di tessuti, di nastri annodati al cancelletto. La ricercatrice turca Ayşe Kudat ha documentato come questi spazi svolgano una funzione psicosociale che le moschee ufficiali — con la loro struttura formale e il controllo maschile — non riescono a fornire: un luogo in cui l'esperienza individuale di dolore, di malattia, di lutto può essere portata in uno spazio sacro informale e negoziata con forze che si percepisce come più accessibili di quelle del Dio della teologia ufficiale.

A **Buenos Aires**, la pratica della *gauchito gil* — la venerazione di una figura sincretica uccisa nella seconda metà dell'Ottocento e venerata come santo popolare non riconosciuto dalla Chiesa cattolica — ha prodotto una delle geografie sacre informali più capillari e più dense d'America Latina. Le *capillitas* del gauchito gil — piccole edicole di lamiera rossa con il ritratto del santo rivestito di ex-voto e circondato di bottigliette di birra offerte in voto — si trovano prevalentemente ai margini delle strade provinciali, agli incroci, nelle aree di sosta dei camionisti, negli angoli dei quartieri periferici. Questa distribuzione non è casuale: il gauchito è il santo dei viaggiatori, di chi vive nel tra, di chi è sempre in movimento tra un luogo e un altro. La sua geografia sacra è, per definizione, una geografia della soglia — una rete di altari che sacralizzano precisamente i luoghi di transito, le soglie fisiche tra un luogo e un altro.

A **Città del Messico**, la tradizione del *Día de los Muertos* produce ogni anno una trasformazione temporanea degli spazi liminali urbani che non ha equivalenti in nessuna altra metropoli del mondo. Gli *ofrendas* — gli altari dedicati ai morti — non si limitano alle case e ai cimiteri: invadono i mercati, i sottopassi della metro, gli angoli dei quartieri, le facciate degli edifici abbandonati. Per quarantotto ore, la città intera diventa uno spazio liminale nel senso pieno del termine: la frontiera tra il mondo dei vivi e quello dei morti si fa permeabile, e lo spazio urbano ordinario viene trasformato in un paesaggio sacro di dimensioni metropolitane. L'antropologa Claudio Lomnitz, nel suo *Death and the Idea of Mexico* (2005), ha mostrato come questa trasformazione spaziale sia anche una trasformazione dell'identità collettiva: nel Día de los Muertos, la città di Città del Messico cessa temporaneamente di essere una metropoli frammentata e disuguagliante e diventa, per la durata della soglia rituale, una comunità nel senso turneriano del termine.

IV. Le religioni dei migranti e la produzione sacra degli spazi liminali

Le comunità di migranti nelle metropoli globali hanno prodotto, spesso con risorse materiali minimali e in condizioni di marginalità urbana, alcune delle espressioni di produzione sacra dello spazio più originali e più ricche di implicazioni teoriche che la città contemporanea ospita. La traiettoria migratoria è, per definizione, una traiettoria liminale — un attraversamento di confini geografici, culturali e identitari che produce una condizione di in-between prolungato — e le pratiche religiose delle comunità migranti riflettono spesso questa condizione liminale in modo diretto.

La sociologa delle religioni Grace Davie ha descritto il processo attraverso cui le comunità religiose migranti producono "sostituti dello spazio sacro" nei contesti urbani del paese di accoglienza: quando non si ha accesso a un edificio costruito appositamente per il culto, si trasformano spazi ordinari — appartamenti, scantinati, garage, capannoni — in spazi sacri attraverso pratiche rituali di separazione e di consacrazione. Questo processo di sacralizzazione degli spazi profani non è una degenerazione della pratica religiosa legittima: è, al contrario, una delle sue

manifestazioni più elementari e più autentiche, che rivela come la distinzione tra sacro e profano non sia inscritta nella materia degli edifici ma prodotta dalle pratiche di chi li usa.

La *macumba*, il *candomblé*, la *santería* e le altre tradizioni sincretiche afro-latinoamericane hanno sviluppato nei propri trasferimenti nelle metropoli del Nord globale una particolare capacità di produrre spazi sacri in luoghi che nessuno riconoscerebbe come tali: un appartamento di un quartiere popolare, un retrobottega di un negozio di alimentari, il cortile di un edificio residenziale in una domenica d'estate. Questi spazi temporaneamente sacralizzati — attraverso l'allestimento degli *orishas*, la preparazione degli elementi rituali, i movimenti dei danzatori e i suoni delle percussioni — sono spazi liminali in senso pieno: non appartengono né al regime ordinario dello spazio privato né a quello istituzionale del luogo di culto formale.

Questa mobilità del sacro — la sua capacità di manifestarsi in qualsiasi spazio attraverso la pratica rituale appropriata — è una delle caratteristiche fondamentali della religiosità delle comunità liminali. Contrasta con la logica dell'architettura religiosa formale, che presuppone spazi permanentemente consacrati e separati dal profano. Ed è forse, paradossalmente, più fedele alla natura originaria del sacro come la fenomenologia della religione l'ha descritta: il sacro come *irruption*, come irruzione improvvisa e non programmabile di qualcosa che trascende l'ordine ordinario in luoghi e momenti in cui non era previsto.

IV-bis. Approfondimento comparativo: spazi sacri diasporici a Londra, Toronto e Singapore

Il fenomeno della produzione sacra degli spazi liminali da parte delle comunità diasporiche assume forme di straordinaria varietà nelle tre metropoli che forse meglio rappresentano la diversità religiosa della globalizzazione contemporanea.

A **Londra**, la ricercatrice Sophie Gilliat-Ray ha documentato come le comunità islamiche di origine pachistana abbiano progressivamente trasformato interi quartieri di East London — Whitechapel, Bethnal Green, Tower Hamlets — in paesaggi sacri informali che sovrappongono la geografia islamica a quella ordinaria della città. Non si tratta soltanto delle moschee formali — di cui ve ne sono circa trecento nel Greater London — ma di una rete di spazi sacri interstiziali: i retrobottega dei macellai *halal* che fungono da sale di preghiera nelle ore di pausa, le scuole serali di Corano negli scantinati dei complessi residenziali, i piccoli santuari improvvisati agli angoli delle strade nei pressi dei cimiteri islamici. Questa rete di sacralità diffusa e informale produce, nei quartieri in questione, una qualità spaziale che è fondamentalmente diversa da quella dei quartieri monoculturali: l'alternanza di spazi del sacro e spazi del profano è molto più fitta, e le transizioni tra i due — le soglie materiali e invisibili che separano il regime ordinario dal regime sacro — sono percepibili anche da chi non condivide la fede che le ha prodotte.

A **Toronto**, la tradizione induista tamil dello *Sri Lankan diaspora* — una delle più grandi comunità induiste al di fuori dell'Asia meridionale — ha trasformato un ex stabilimento industriale di Scarborough, periferia est della città, nel *Thiru Murugan Temple*: uno dei più grandi templi *dravidici* del Nord America. La storia di questo tempio è la storia di una progressiva sacralizzazione di uno spazio che era quintessenzialmente profano: acquistato nel 1970 come edificio commerciale, gradualmente trasformato attraverso l'aggiunta di statue, di *gopuram*, di vasche cerimoniali, di aule per l'insegnamento del tamil. Il geografo Dan Hiebert, che ha studiato il paesaggio religioso delle comunità diasporiche di Toronto, ha mostrato come questo processo di sacralizzazione progressiva di spazi industriali periferici sia comune a molte comunità di migranti nella città: produce aree di transizione in cui il confine tra il sacro e il profano, tra l'etnico e il multiculturale, tra il diasporico e il locale è costantemente negoziato e ridisegnato.

A **Singapore**, il governo ha affrontato la produzione sacra degli spazi liminali diasporici con un approccio che non ha equivalenti altrove: la pianificazione sistematica dei luoghi di culto come parte integrante del piano regolatore urbano. La *Singapore Land Authority* assegna ai gruppi religiosi riconosciuti lotti specifici nelle nuove aree di sviluppo, in modo da distribuire i luoghi di culto in modo equo tra le diverse comunità religiose. Questo approccio pianificato — che il sociologo della religione Bryan Turner ha chiamato "managed multiculturalism" — produce paradossalmente un effetto di sterilizzazione della qualità liminale degli spazi sacri: i templi e le moschee di nuova costruzione nelle *new towns* di Singapore hanno la qualità asettica e funzionale di tutto il resto dell'ambiente urbanistico pianificato. I devoti più osservanti preferiscono ancora i vecchi templi del centro storico — il *Sri Veeramakaliamman Temple* a Little India, il *Thian Hock Keng Temple* a Chinatown — precisamente perché questi luoghi conservano una qualità spaziale liminale, un accumulo di storia e di pratiche rituali, che i nuovi templi pianificati non possiedono.

V. Il pellegrinaggio urbano: rotte sacre attraverso la città ordinaria

Il pellegrinaggio — quella pratica di movimento verso un luogo sacro che è una delle forme di esperienza religiosa più universalmente diffuse nelle culture umane — ha trovato nelle città contemporanee espressioni che trasformano lo spazio urbano ordinario in paesaggio sacro. Il pellegrinaggio urbano non riguarda soltanto i circuiti religiosi formali — le vie Crucis delle città cattoliche, i percorsi delle processioni islamiche del Muharram, i cammini rituali buddisti intorno ai templi — ma anche forme di movimento urbano che non si definiscono religiose nel senso formale ma che hanno la struttura del pellegrinaggio nel senso antropologico che Turner aveva elaborato.

Turner e la moglie Edith, nel loro studio *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (1978), avevano mostrato come il pellegrinaggio non sia soltanto uno spostamento fisico verso un luogo geografico determinato, ma una trasformazione dell'intera qualità dell'esperienza dello spazio che avviene attraverso il movimento prolungato: il

pellegrino — che lascia il proprio ambiente familiare e si muove attraverso paesaggi sconosciuti verso un luogo di significato — sperimenta nel corpo la struttura del rito di passaggio, con la separazione dall'ordinario, la fase liminale del viaggio e la potenziale reintegrazione trasformata.

Le forme contemporanee di pellegrinaggio urbano sono molteplici e non sempre riconoscibili come tali. Il turismo delle vittime — quella forma di visita ai luoghi di tragedia storica che è diventata negli ultimi decenni una delle pratiche di turismo culturale più diffuse — ha la struttura del pellegrinaggio al luogo sacro, anche se il sacro in questione è il sacro del trauma storico piuttosto che quello della rivelazione divina. Il *dark tourism* — come questa pratica è stata chiamata dagli studiosi — produce nei suoi partecipanti effetti fenomenologici molto simili a quelli del pellegrinaggio religioso tradizionale: una sospensione dell'ordinario, un contatto con qualcosa che trascende la propria esperienza quotidiana, una forma di comunità tra sconosciuti che condividono la stessa esperienza difficile.

Il percorso annuale dei maratoneti attraverso le città — la maratona di New York, quella di Londra, quella di Berlino, quella di Tokyo — ha, nella prospettiva che si sta sviluppando, molte caratteristiche del pellegrinaggio urbano secolare. La maratona produce una forma di movimento attraverso lo spazio urbano che trasforma i luoghi ordinari — le strade, i ponti, i quartieri — in stazioni di un percorso sacrale, marcate dall'intensità sensoriale e emotiva del correre, dall'esperienza corporea del limite, dal supporto della folla che trasforma lo spazio pubblico in luogo di communitas.

V-bis. Caso studio: il Cammino di Santiago nell'era digitale e i nuovi pellegrinaggi metropolitani

Il Cammino di Santiago — il pellegrinaggio medievale verso la cattedrale di Santiago de Compostela che attraversa la Spagna settentrionale — è diventato negli ultimi trent'anni uno dei fenomeni culturali più significativi d'Europa: da circa 2.500 pellegrini nel 1985 a oltre 400.000 nel 2019. Questo incremento straordinario non è dovuto a un revival della fede cattolica ma a una ricerca di esperienza liminale che attraversa confini religiosi e culturali. Le ricerche della sociòloga Nancy Frey, basate su centinaia di interviste con pellegrini contemporanei, hanno mostrato che la maggioranza di coloro che percorrono il Cammino oggi non sono cattolici praticanti: sono persone che cercano un'esperienza di sospensione dell'identità ordinaria, di contatto con il proprio corpo nel movimento prolungato, di comunità con sconosciuti — esattamente la struttura della liminalità turneriana, cercata deliberatamente e intenzionalmente in un'epoca in cui i riti di passaggio tradizionali sono scomparsi o si sono svuotati di significato.

Il fenomeno ha prodotto una riflessione interessante sulla possibilità di costruire forme di pellegrinaggio urbano che producano la stessa qualità liminale senza richiedere settimane di cammino attraverso i paesaggi della Spagna rurale. Diverse città europee — Barcellona, Madrid, Berlino, Londra — hanno sperimentato la creazione

di percorsi pedonali urbani di tipo pellegrinaggio: itinerari che attraversano la città passando per luoghi di significato storico, culturale o sociale, progettati per produrre attraverso la camminata un'esperienza di trasformazione graduale della percezione urbana. Il progetto *Walk the World* di David Farrier, che ha documentato cammini attraverso i paesaggi post-industriali delle città britanniche, o i *derive* psicogeografici del collettivo *Walkscapes* a Barcellona, sono esempi di questo tipo di pellegrinaggio metropolitano secolare che usa deliberatamente la struttura della soglia — il movimento attraverso soglie spaziali successive — come strumento di trasformazione dell'esperienza urbana.

La dimensione digitale ha aggiunto una nuova strato a questa pratica: le app di *slow travel* come *Detour* o *Echoes* permettono di sovrapporre al paesaggio urbano ordinario una narrazione sacrale — storie di luoghi, testimonianze di esperienze, registrazioni di voci — che trasforma la camminata ordinaria in una forma di pellegrinaggio aumentato, in cui il visibile e l'invisibile, il presente e il passato, il secolare e il sacro si sovrappongono in una geografia temporaneamente liminale.

VI. Il silenzio come pratica sacra negli spazi urbani

In tutte le grandi tradizioni religiose, il silenzio è una pratica centrale — non il silenzio come assenza di suono, ma il silenzio come qualità attiva dell'attenzione, come apertura all'ascolto di ciò che il rumore ordinario copre. La tradizione contemplativa cristiana (con il hesichasmo ortodosso, con il silenzio delle regole monastiche benedettine e cistercensi), quella buddista (con la pratica della meditazione silenziosa), quella sufista (con il dhikr come ritmo che si fa silenzio), quella quacchera (con il meeting in silenzio): tutte queste tradizioni riconoscono nel silenzio qualcosa di più del semplice assenza di rumore — riconoscono in esso la condizione di possibilità per una forma di presenza al mondo che il rumore ordinario sistematicamente impedisce.

Negli spazi liminali urbani, il silenzio — nel senso di quella riduzione dei suoni ordinari della vita sociale che contraddistingue certi ambienti — è una delle qualità più specifiche e più preziose. E questa qualità silenziosa degli spazi liminali non è indifferente alla loro qualità sacra: sono spesso i medesimi luoghi — il corridoio deserto, il parcheggio notturno, il sottopasse nelle ore di bassa frequentazione — a produrre sia l'esperienza liminale che si è descritta nei capitoli precedenti sia qualcosa che i loro frequentatori descrivono, quando cercano di verbalizzarla, con parole che appartengono al vocabolario del sacro.

La tradizione delle "orazioni nei luoghi comuni" che il mistico catalano Ramon Llull aveva teorizzato nel XIII secolo — l'idea che la preghiera possa avvenire non soltanto nei luoghi consacrati ma in qualsiasi luogo in cui il cuore sia disposto — trova un'eco sorprendente nelle pratiche contemporanee di chi utilizza gli spazi liminali urbani per forme di contemplazione e di pratica spirituale non istituzionalizzata.

VII. La morte e la città: cimiteri, cenotafi e la topografia del lutto urbano

Nessun tema è più direttamente al centro del rapporto tra sacro e liminale della morte — e nessun elemento dell'architettura urbana incarna più concretamente questo rapporto del cimitero. Il cimitero è, per eccellenza, lo spazio liminale del sacro urbano: è il luogo in cui il confine tra i vivi e i morti è fisicamente materializzato, in cui lo spazio ordinario della città si sospende in favore di un regime spaziale radicalmente diverso.

Michel Foucault aveva analizzato il cimitero come eterotopia — come uno di quegli "spazi altri" che si situano al di fuori di tutti gli altri spazi della società pur essendone una parte. Ma la categoria eterotopica, come si è già discusso nel primo capitolo, non coglie pienamente la qualità liminale del cimitero: non è soltanto uno spazio "altro" nel senso di uno spazio con regole diverse, ma uno spazio "tra" nel senso di uno spazio che esiste al confine tra due regimi di realtà — quello dei vivi e quello dei morti.

La tradizione messicana del *Día de los Muertos* — con i suoi altari domestici, le sue processioni verso i cimiteri, la sua pratica di mangiare e dormire accanto alle tombe dei propri morti — mantiene nella città contemporanea una topografia sacra del lutto che non separa i morti dalla vita ordinaria ma li integra in essa attraverso la pratica rituale. Questa integrazione è esattamente la struttura opposta a quella del cimitero periferico moderno: anziché confinare i morti in uno spazio separato ai margini della città, riporta i morti nel cuore della vita domestica e comunitaria, trasformando temporaneamente la casa e il quartiere in spazi liminali — spazi in cui vivi e morti coesistono.

La studiosa italiana Rossana Trifiletti, nel suo lavoro sull'antropologia della morte urbana in Italia, aveva documentato come le pratiche di lutto nelle periferie delle grandi città italiane conservino, nonostante la modernizzazione, elementi di questa topografia sacra del confine: le fotografie dei morti appese fuori dagli edifici nei giorni del funerale, le luci dei ceri alle finestre nelle notti di commemorazione, i fiori sui marciapiedi nei luoghi di morte violenta. Queste pratiche non sono residui folkloristici in attesa di estinzione: sono forme di produzione sacra dello spazio liminale che rispondono a bisogni antropologici profondi che la cultura secolarizzata moderna non ha ancora trovato modi alternativi di soddisfare.

VII-bis. I cimiteri come spazi culturali viventi: Père-Lachaise, Recoleta e Highgate tra pellegrinaggio laico e memoria collettiva

I tre cimiteri monumentali più visitati del mondo occidentale — il Père-Lachaise di Parigi (circa 3,5 milioni di visitatori l'anno), il cimitero della Recoleta di Buenos Aires (circa 2 milioni), il Highgate di Londra (circa 200.000) — condividono la qualità di essere diventati spazi liminali di un tipo molto specifico: non soltanto luoghi del lutto ma luoghi di pellegrinaggio culturale, in cui la frequentazione delle tombe dei grandi

morti produce un'esperienza che è al tempo stesso turistica e quasi-sacra, ludica e commemorativa, individuale e collettiva.

La tomba di Jim Morrison al Père-Lachaise — perennemente coperta di fiori, di graffiti, di bottiglie di whisky lasciate dai fan — è diventata un santuario laico che riceve più visitatori di qualsiasi altra sepoltura del cimitero, comprese quelle di Chopin, Proust o Oscar Wilde. Il sociologo Cyril Isnart, che ha studiato le pratiche dei visitatori del Père-Lachaise, ha documentato come i fan di Morrison mettano in atto comportamenti che nella forma sono identici a quelli del pellegrinaggio religioso tradizionale: il viaggio specifico verso la tomba, il deposito di offerte, la permanenza in silenziosa raccoglimento, la fotografia come forma di documentazione dell'esperienza sacra. Il fatto che l'oggetto della venerazione non sia un santo ma una rockstar non modifica la struttura antropologica del comportamento: modifica soltanto il sistema di credenze che lo legittima.

Il cimitero della Recoleta a Buenos Aires ha una qualità liminale di tipo diverso: è un cimitero che si trova nel bel mezzo di uno dei quartieri più ricchi e più vivi della città, circondato da caffè, boutique e musei, frequentato da turisti e da jogger mattutini. Questa promiscuità tra il lusso dei vivi e lo spazio dei morti — tra il present-day del quartiere benestante e l'eternità delle tombe monumentali — produce un'esperienza di soglia che non si trova in nessun altro cimitero del mondo: il visitatore è continuamente oscillante tra il tempo ordinario della città e il tempo sospeso del cimitero, tra la vita e la morte, tra il banale e il sublime.

VIII. Il sacro laico: cerimonie civili e produzione liminale del senso comune

Accanto alle pratiche religiose formali e a quelle informali delle comunità marginali, la città contemporanea produce forme di sacralizzazione dello spazio che si svolgono all'interno di strutture culturali che si definiscono esplicitamente laiche. La sociologia delle religioni — a partire dall'intuizione durkheimiana che il sacro non sia necessariamente il soprannaturale ma qualsiasi cosa che una comunità separi dall'ordinario e investa di significato straordinario — ha ampliato progressivamente la propria nozione di religione fino a comprendere queste forme di "sacro laico" che producono, attraverso cerimonie e rituali civili, effetti fenomenologici analoghi a quelli delle pratiche religiose formali.

I grandi eventi sportivi — le finali dei campionati mondiali, le cerimonie di apertura delle Olimpiadi — producono nelle città in cui si svolgono forme di sacralizzazione temporanea dello spazio urbano che hanno la struttura del rito liminale. Lo stadio nella notte di una finale importante non è uno spazio ordinario: è uno spazio trasformato dalla concentrazione di emozioni collettive intense, dalla sospensione delle identità ordinarie in favore di un'appartenenza condivisa più ampia, dalla qualità del suono e della luce che lo separa nettamente dall'ambiente circostante.

Il sociologo David Chidester aveva elaborato, nel suo *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture* (2005), il concetto di "religione autentica nelle forme false" — l'idea che certi fenomeni culturali apparentemente laici svolgano funzioni religiose autentiche — di senso, di comunità, di trascendenza — nonostante le loro forme siano radicalmente diverse da quelle delle religioni tradizionali. Applicare questa prospettiva agli spazi liminali urbani significa riconoscere che certi di essi — i concerti rock nelle fabbriche dismesse, i rave nei capannoni industriali, le maratone notturne nelle strade vuote — producono esperienze di sacro autentico nel senso fenomenologico di Otto, anche quando i loro partecipanti non le descrivono in termini religiosi.

IX. Architettura sacra contemporanea e la sfida del liminale

Negli ultimi decenni, alcuni degli architetti più interessanti della scena internazionale hanno affrontato esplicitamente la sfida di produrre edifici sacri che non si limitino a riprodurre il vocabolario formale delle tradizioni precedenti, ma che trovino nuovi modi per costruire quella qualità di sospensione dell'ordinario, quella apertura percettiva non finalizzata, quell'esperienza del tra che l'architettura sacra tradizionale produceva attraverso strumenti formali molto diversi.

Peter Zumthor — l'architetto svizzero che ha costruito alcune delle cappelle e dei luoghi di raccoglimento più significativi degli ultimi trent'anni — ha teorizzato, nei suoi scritti su *Atmospheres* (2006) e su *Thinking Architecture* (1998), una concezione dello spazio sacro come spazio di presenza materiale e sensoriale piena. La Cappella di Sant Benedikt a Sumvitg (1988) e le Terme di Vals (1996) sono entrambe costruite intorno alla produzione di un'esperienza sensoriale specifica — la qualità della luce, la superficie dei materiali, il suono specifico — che produce nel visitatore uno stato di attenzione corporea totale.

Il memoriale di Peter Eisenman per l'Olocausto a Berlino (2005) — il *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* — è un esempio paradigmatico di produzione architettonica di liminalità sacra nel cuore di una metropoli contemporanea. Il campo di 2711 stele di cemento grigio di dimensioni variabili produce un'esperienza spaziale che non assomiglia a nulla nella tradizione dei memoriali precedenti: non c'è un percorso obbligato, non c'è una gerarchia di significato chiaramente leggibile, non ci sono iscrizioni o simboli che guidino l'interpretazione. C'è soltanto la massa grigia delle stele, che cresce e si restringe mentre si cammina tra di esse, che produce un'oscurità parziale e un disorientamento topografico progressivo.

IX-bis. Nuovi spazi sacri nell'architettura contemporanea: la Cappella del Silenzio di Helsinki, il Memoriale di Ground Zero e il Serpentine Pavilion come soglia temporanea

Tre edifici sacri — o para-sacri — dell'architettura degli ultimi vent'anni offrono esempi particolarmente significativi della varietà di risposte che l'architettura

contemporanea ha elaborato alla sfida di costruire la liminalità sacra in contesti culturali secolarizzati.

La **Cappella del Silenzio** (*Kamppi Chapel*, Helsinki, 2012), progettata da K2S Architects, è forse l'esempio più radicale di questo tipo di architettura della soglia secolare. Collocata al centro di una piazza trafficata nel cuore commerciale di Helsinki, la cappella è un volume di legno curvato, senza finestre, che dalla piazza appare come un oggetto misterioso e ermetico. All'interno, il silenzio è totale: il legno assorbe i rumori della città, producendo un'isolazione acustica quasi completa. Non ci sono altari né simboli religiosi: c'è soltanto lo spazio curvo, la luce zenitale che entra dall'alto, le panche di legno caldo. La cappella non è confessionale: è aperta a chiunque voglia stare in silenzio per qualche minuto nel mezzo della giornata lavorativa. I dati di frequentazione mostrano che è utilizzata ogni giorno da migliaia di persone — molte delle quali non si definiscono religiose — che la usano come uno spazio di sospensione dal flusso ordinario della vita urbana. Questo dato conferma empiricamente la tesi che la liminalità sacra — la sospensione dell'ordinario attraverso lo spazio — risponde a un bisogno antropologico che trascende le appartenenze religiose formali.

Il **Memoriale di Ground Zero** a New York (Michael Arad e Peter Walker, 2011) ha risolto il problema della sacralizzazione dello spazio del trauma attraverso una soluzione che usa la struttura del liminale in modo letterale: le due grandi vasche — che occupano l'impronta esatta delle Torri Gemelle e nelle quali l'acqua cade verso un centro nero e invisibile — producono uno spazio di soglia tra il visibile e l'invisibile, tra la presenza e l'assenza, tra i vivi e i morti. I nomi incisi nelle pareti di bronzo che circondano le vasche si leggono dall'esterno ma non dall'interno: il visitatore può toccare il nome ma non vedere il fondo. Questo effetto — la soglia tra il toccabile e l'invisibile — produce un'esperienza corporea della perdita che nessun memoriale che si limiti alla rappresentazione avrebbe potuto ottenere.

Il **Serpentine Pavilion** — la struttura temporanea che la Serpentine Gallery di Londra commissiona ogni anno a un architetto di fama internazionale nel parco di Kensington — è un esempio di architettura della soglia esplicitamente temporanea: esiste per quattro mesi, poi viene smontato. Questa temporaneità radicale — il padiglione è già parzialmente passato nel momento in cui lo si visita — conferisce allo spazio una qualità liminale che le strutture permanenti non possono avere: è già, nella sua struttura fisica, uno spazio del tra, un'architettura che abita deliberatamente la soglia tra il permanente e l'effimero, tra la città e il parco, tra l'arte e l'architettura.

X. Sincretismi e sovrascritture: il sacro negli spazi laici, il laico negli spazi sacri

Le città contemporanee sono caratterizzate da un fenomeno di sovrascrittura reciproca tra sacro e laico che è uno degli aspetti più interessanti e meno analizzati della loro vita religiosa. Gli spazi costruiti per funzioni laiche — i centri commerciali,

le stazioni, i grattacieli — vengono spontaneamente investiti di significati e di pratiche religiose; gli spazi costruiti per funzioni religiose — le chiese dismesse, i conventi venduti — vengono trasformati in spazi di funzioni laiche.

Questa sovrascrittura non è soltanto un fenomeno di adattamento pragmatico: rivela la profondità strutturale del rapporto tra sacro e spazio urbano, il fatto che il bisogno di luoghi in cui l'ordinario si sospende e qualcosa di diverso diventa possibile non si esaurisce con la scomparsa delle istituzioni religiose formali ma cerca continuamente nuovi spazi in cui manifestarsi.

Il filosofo Giorgio Agamben, nel suo *Profanazioni* (2005), aveva proposto di pensare la profanazione — il restituire al libero uso degli uomini ciò che era stato separato nella sfera del sacro — non come distruzione del sacro ma come sua trasformazione in energia disponibile per usi non previsti. La chiesa profanata che diventa sala da concerti non perde il sacro: lo libera dalla sua funzione religiosa specifica e lo rende disponibile per esperienze di una diversa qualità che nessuna delle due funzioni — né il culto religioso né il concerto — avrebbe potuto produrre da sola.

XI. La soglia tra i mondi: tradizioni sciamaniche e pratiche di attraversamento

Lo sciamanismo — nelle sue forme siberiane, native americane, mesoamericane, africane, est-asiatiche — è la tradizione religiosa che ha elaborato in modo più esplicito e più sistematico le tecniche dell'attraversamento della soglia. Il *viaggio sciamanico* — quella pratica di trance in cui lo sciamano attraversa il confine tra il mondo ordinario e quello degli spiriti — è la forma più radicale di produzione volontaria della liminalità che le culture umane abbiano elaborato. Lo sciamano è, per eccellenza, l'abitatore della soglia — colui che ha fatto della liminalità non una fase transitoria ma una condizione permanente di esistenza tra i mondi.

Mircea Eliade, nel suo monumentale studio *Lo Sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi* (1951), aveva mostrato come la struttura del viaggio sciamanico — la discesa agli inferi, il volo verso il cielo, l'attraversamento di confini cosmici — sia universalmente presente nelle culture che praticano lo sciamanismo. Questa universalità suggerisce che il bisogno di attraversare la soglia — di muoversi tra mondi di diversa qualità, di abitare temporaneamente lo spazio del tra — è un bisogno antropologicamente fondamentale.

Nelle città contemporanee, queste pratiche sciamaniche tradizionali si sono trasformate e diffuse in forme nuove che non si riconoscono come tali ma che conservano la stessa struttura di attraversamento della soglia: le pratiche meditative intensive che producono stati alterati di coscienza, le esperienze psichedeliche guidate che stanno tornando al centro dell'interesse terapeutico e culturale, le tecniche di *embodiment* e di pratica corporea intensa. Tutte queste pratiche cercano di produrre quella sospensione dell'orientamento ordinario e quella apertura a dimensioni

dell'esperienza che la vita quotidiana sopprime — che è esattamente ciò che lo sciamano tradizionale produceva attraverso il viaggio tra i mondi.

XI-bis. Nuovi sciamani urbani: psiconauti, guaritori di quartiere e la rinascita delle pratiche di soglia nel XXI secolo

Uno dei fenomeni culturali più sorprendenti dei primi decenni del XXI secolo è la proliferazione, nelle metropoli del Nord globale, di pratiche che condividono la struttura fondamentale dello sciamanismo anche quando i loro praticanti non si identificano con questa tradizione: la navigazione intenzionale degli stati non ordinari di coscienza come strumento di trasformazione personale e di connessione con dimensioni dell'esperienza che la vita ordinaria non consente.

Il movimento della *psicoterapia assistita da psichedelici* — che ha ottenuto dall'FDA statunitense la designazione di terapia "breakthrough" per la depressione resistente e il disturbo post-traumatico da stress — ha prodotto nelle città americane ed europee una nuova categoria di professionisti della soglia: i *trip sitters*, i terapeuti formati nell'accompagnamento dei processi di coscienza non ordinaria, che svolgono nei propri consultori urbani una funzione strutturalmente analoga a quella dello sciamano: guidano il viaggiatore attraverso la soglia, lo accompagnano nel tra, lo accolgono al ritorno. La ricercatrice Robin Carhart-Harris, del Imperial College London, che ha condotto alcuni degli studi clinici più rigorosi sull'uso terapeutico della psilocibina, ha documentato come l'ambiente fisico dello spazio terapeutico — la luce, i suoni, le texture dei materiali — sia fondamentale per la qualità dell'esperienza: i migliori setting terapeutici, ha osservato, condividono molte caratteristiche degli spazi sacri tradizionali.

Nelle città del Sud del mondo, e in particolare in quelle dell'America Latina, il fenomeno prende forme diverse ma strutturalmente analoghe. I *curanderos* e le *parteras* delle periferie urbane di Lima, di Bogotà, di Città del Messico svolgono nei propri quartieri una funzione di guaritori della soglia — di professionisti dell'attraversamento tra il mondo ordinario e quello delle forze che lo trascendono — che il sistema sanitario formale non prevede e non finanzia, ma che risponde a bisogni reali di comunità che vivono in condizioni di marginalità strutturale. La sociologa Ana Gutiérrez, nel suo studio sulle pratiche di cura alternativa nei quartieri informali di Lima, ha documentato come i curanderos siano spesso le figure di riferimento più autorevoli nelle questioni di salute mentale della comunità — non perché siano più competenti dei medici, ma perché operano in uno spazio culturale e simbolico che i medici non abitano: lo spazio della soglia tra il fisico e il non-fisico, tra il sintomo e il significato, tra la malattia e la storia personale.

La città contemporanea — con i suoi spazi liminali fisici, con le sue cronologie della soglia, con la sua produzione involontaria di luoghi e tempi in cui l'ordinario si sospende — è essa stessa, in un certo senso, uno spazio sciamanico: un ambiente che offre continuamente, a chi sa riconoscerlo e abitarlo, l'occasione di attraversare i

confini dell'ordinario e di toccare qualcosa di diverso. Non nel senso soprannaturale delle tradizioni religiose specifiche, ma nel senso fenomenologico di un'esperienza della realtà che è qualitativamente diversa da quella che l'accelerazione ordinaria della vita urbana consente. La soglia — fisica, temporale, sacra — è il luogo in cui questa diversità si rende disponibile. Attraversarla è, in questa prospettiva, il gesto più elementare e più necessario della vita umana nelle città.

Capitolo Sedicesimo

La Soglia del Mondo: Spazi Liminali nell'Era dell'Antropocene

I. Il limite planetario come struttura liminale: un'introduzione

Nel 2009, un gruppo di ventotto scienziati capeggiati da Johan Rockström pubblicò sulla rivista *Nature* un articolo destinato a ridefinire i termini del dibattito ecologico globale: la teoria dei "limiti planetari" — nove processi del sistema Terra la cui stabilità è condizione necessaria per il mantenimento delle condizioni di vita che l'umanità ha conosciuto nel corso dell'Olocene. Superare questi limiti significa entrare in una zona di incertezza radicale, in cui le retroazioni tra i sistemi fisici, chimici e biologici del pianeta possono produrre cambiamenti bruschi, non lineari e difficilmente reversibili. Questa zona — che gli scienziati definiscono con il vocabolario tecnico dei *tipping points* e delle *safe operating spaces* — è, nella prospettiva di questa monografia, una zona liminale nel senso più letterale e più radicale del termine: una soglia oltre la quale il mondo che conosciamo cessa di essere riconoscibile.

La coincidenza terminologica tra il linguaggio scientifico dei limiti planetari e il linguaggio antropologico della liminalità non è puramente accidentale. Entrambi si confrontano con la stessa struttura fondamentale: la soglia come punto di trasformazione irreversibile, come luogo in cui le regole che governavano lo spazio precedente non si applicano più e quelle che governeranno lo spazio successivo non sono ancora determinate. Il limite planetario è la liminalità su scala globale: una condizione di in-between che riguarda non più i soggetti che attraversano la soglia ma il pianeta intero.

Questo capitolo esplora le forme concrete — urbane, architettoniche, ecologiche, sociali — attraverso cui questa liminalità planetaria si manifesta nelle città contemporanee. Non si tratta di una ricognizione del dibattito scientifico sul cambiamento climatico: si tratta di un'analisi di come la crisi ecologica globale stia producendo nuovi tipi di spazi liminali nelle città, trasformando spazi già liminali in ambienti di rischio e di incertezza radicale, e sollecitando risposte progettuali e

politiche che hanno la struttura del rito di passaggio — ma di un rito di passaggio il cui compimento è tutt'altro che garantito.

I-bis. Premessa teorica: l'Antropocene come condizione liminale permanente

Il concetto di Antropocene — proposto dal chimico atmosferico Paul Crutzen nel 2000 per designare l'epoca geologica in cui l'attività umana è diventata la principale forza di trasformazione del sistema Terra — ha attraversato in vent'anni una traiettoria straordinaria: da ipotesi tecnica nella stratigrafia geologica a categoria culturale di portata filosofica, letteraria e politica. Questa diffusione non è soltanto un fenomeno accademico: riflette l'emergere di una consapevolezza collettiva — ancora parziale e contestata, ma irreversibilmente presente — che il mondo in cui si vive è un mondo in transizione, che le condizioni che hanno reso possibile la civiltà umana come la conosciamo non sono garantite, che si abita una soglia tra due epoche di cui si conosce quella che si sta lasciando ma non quella verso cui ci si dirige.

La filosofa Isabelle Stengers, nel suo *Au temps des catastrophes* (2009), aveva descritto questa condizione come un'uscita dall'"exception moderne" — dalla certezza moderna che il progresso scientifico e tecnico avrebbe garantito all'umanità una crescente padronanza sulle condizioni naturali della propria esistenza. L'Antropocene è la fine di questa eccezione: la natura si è ripresentata come forza autonoma, non più controllabile dai meccanismi che la modernità aveva sviluppato per neutralizzarla. Questa ripresentazione non è un ritorno al passato — non si torna a un mondo pre-moderno in cui la natura sovrasta l'umanità — ma qualcosa di inedito: un mondo in cui la natura che si ripresenta è essa stessa prodotto dell'azione umana, in cui il sistema climatico che sfugge al controllo umano è il sistema che l'umanità stessa ha destabilizzato. È, propriamente, una condizione liminale: né il mondo del passato né quello del futuro, ma uno spazio di mezzo in cui le categorie ordinarie — natura/cultura, progresso/regresso, controllo/caos — non si applicano più con la stessa evidenza.

Il geografo politico Mike Davis, autore del profetico *Late Victorian Holocausts* (2001) — in cui aveva documentato come i disastri climatici dell'Ottocento fossero stati amplificati e orientati dalle politiche coloniali del capitalismo globale — ha elaborato nella propria produzione più recente il concetto di "ecologia della crisi" come struttura permanente del capitalismo urbano: non l'eccezione ma la norma, non il fallimento del sistema ma la sua condizione di funzionamento. In questa prospettiva, la liminalità ecologica non è una fase transitoria verso un nuovo equilibrio: è la struttura stabile di un sistema che produce e gestisce la crisi come forma di governo e di accumulazione.

II. Le città dell'acqua: frontiere liquide e spazi anfibi

L'acqua è sempre stata, nelle culture umane, uno degli elementi simbolici e materiali più direttamente associati alla liminalità. I fiumi, i laghi, le coste marine sono soglie

fisiche tra domini diversi — il terrestre e l'acquatico, l'abitato e il selvaggio, il sicuro e il pericoloso — e le città costruite attorno all'acqua hanno sempre dovuto negoziare con questa qualità ambivalente della frontiera liquida.

La crisi climatica sta trasformando radicalmente questa negoziazione. L'innalzamento del livello del mare, la crescente intensità e frequenza delle alluvioni fluviali, la siccità prolungata che mina le fondamenta degli edifici e prosciuga le riserve idriche: sono tutte forme di attraversamento violento di soglie che le città avevano costruito per separare il dominio dell'acqua da quello dell'umano. Quando queste soglie vengono attraversate — quando l'acqua invade i quartieri, quando i fondali marini scalzano i muri di contenimento, quando i fiumi esondano oltre gli argini — gli spazi urbani ordinari diventano spazi liminali nel senso più letterale: né più pienamente terrestri né pienamente acquatici, sospesi in una condizione ibrida che nessuna categoria urbanistica ordinaria aveva previsto.

Le città costiere che affrontano l'innalzamento del livello del mare — Miami, Jakarta, Venezia, Dhaka, Lagos — stanno producendo tipologie spaziali inedite che sono, nella loro struttura, spazi liminali tra il terrestre e l'acquatico. Le case su palafitte che le comunità costiere del Bangladesh costruiscono da secoli sono diventate, con i cambiamenti climatici, non più soluzioni di adattamento locali ma modelli architettonici di interesse globale: rappresentano un modo di abitare la soglia tra terra e acqua che non cerca di eliminare la liminalità ma di abitarla, di costruirci dentro. L'architettura anfibia — un termine che i progettisti olandesi hanno coniato per descrivere edifici che possono funzionare sia su suolo solido sia galleggiando sull'acqua — è l'espressione progettuale più avanzata di questa logica: non la difesa della soglia ma la sua trasformazione in principio abitativo.

Amsterdam ha avviato negli ultimi anni un programma di sviluppo di quartieri residenziali galleggianti che non sono né barche né edifici convenzionali, ma abitazioni che esistono precisamente nella zona di confine tra il suolo e l'acqua. Il geografo Klaus Dodds ha descritto come le città costiere che si preparano all'innalzamento del mare stiano producendo "topografie ambigue" — mappe del proprio territorio che non separano più nettamente la terra dall'acqua, che mostrano zone di inondazione probabilistica, che rappresentano il futuro come gradiente di rischio piuttosto che come insieme di confini stabili.

II-bis. Caso studio comparativo: Venezia, Miami Beach e Dhaka come laboratori della soglia acquatica

Tre città — collocate in latitudini e contesti culturali radicalmente diversi ma accomunate dalla condizione di soglia tra il terrestre e l'acquatico — offrono prospettive complementari sulla stessa questione fondamentale: come si abita, si governa e si immagina uno spazio urbano che è già parzialmente oltre la propria soglia di sopravvivenza?

Venezia è il caso più studiato e più emblematico di questa condizione. La città lagunare ha sempre abitato una soglia: non è né terraferma né mare aperto, ma un sistema di isole, canali, fondamenta e barene che esiste precisamente nel tra, nella zona di negoziazione continua tra l'acqua e la terra. Il *MOSE* — il sistema di barriere mobili completato nel 2020 dopo quarant'anni di lavori e scandali — è l'intervento architettonico e ingegneristico più costoso mai realizzato per difendere una soglia: 78 barriere mobili che si alzano per bloccare l'acqua alta nelle tre bocche di porto, senza tuttavia risolvere il problema strutturale dell'innalzamento progressivo del livello del mare né quello della subsidenza della città. Venezia con il MOSE ha comprato tempo — forse qualche decennio — ma non ha modificato la propria condizione fondamentale di soglia tra il vivibile e il non più vivibile. La filosofa Antonia Taddei, nel suo lavoro sulla fenomenologia della vita veneziana, ha descritto questa condizione come un "barocco dell'imminenza": la qualità specifica dell'abitare veneziano è plasmata dalla consapevolezza — sempre presente, raramente enunciata — che ciò che si abita è già in parte passato, che il territorio si sta lentamente cedendo all'acqua, che ogni atto di cura dello spazio è anche un atto di resistenza contro un processo che nessuna volontà individuale può fermare.

Miami Beach affronta la stessa questione con risorse incomparabilmente maggiori e in un contesto culturale completamente diverso. La città — costruita su un banco di sabbia corallifera a pochi decimetri sopra il livello del mare — sperimenta già oggi episodi di "sunny day flooding": allagamenti che avvengono non durante le tempeste ma nelle giornate di alta marea e di pieno sole, quando il mare sale attraverso la rete fognaria e gli scarichi stradali, allagando le strade del quartiere storico di South Beach. La risposta della città è stata la più ambiziosa e la più costosa mai intrapresa da una municipalità americana: un programma da 5 miliardi di dollari per sollevare le strade di settanta centimetri, installare nuove pompe, rinforzare i sealwall. Ma questa risposta, pur imponente, è fondamentalmente una risposta di gestione della soglia — non di superamento di essa: compra tempo, ma non modifica la traiettoria fondamentale. Il critico architettonico Michael Grunwald, nel suo "The Swamp" (2006), aveva già documentato come Miami Beach sia una città costruita su una premessa geologicamente insostenibile: il carbonato di calcio poroso su cui poggia non può essere impermeabilizzato, e l'innalzamento del livello del mare lo attraverserà inevitabilmente, con o senza le pompe.

Dhaka, la capitale del Bangladesh con oltre venti milioni di abitanti, affronta una versione molto più dura della stessa soglia. Il Bangladesh è il paese al mondo più densamente popolato e più vulnerabile ai cambiamenti climatici: il 70% del territorio si trova a meno di un metro sul livello del mare, e le inondazioni stagionali hanno da sempre fatto parte del ciclo della vita agricola e urbana. Ma i cambiamenti climatici — il Bengala è stato colpito da tre dei dieci cicloni più devastanti della storia negli ultimi trent'anni — stanno trasformando le inondazioni da ciclo gestibile a catastrofe strutturale. Dhaka riceve ogni anno centinaia di migliaia di "climate migrants" — persone che hanno abbandonato le zone costiere e le isole del delta che la combinazione di inondazioni, salinizzazione del suolo e erosione ha reso inabitabili.

Questi migranti si insediano nei *bastees* — gli insediamenti informali che circondano la città — producendo nuovi spazi liminali di straordinaria densità demografica e complessità sociale. La ricercatrice Saleemul Huq, del Bangladesh Centre for Advanced Studies, ha documentato come i bastees di Dhaka stiano diventando i laboratori involontari delle strategie di adattamento climatico più innovative: sistemi di raccolto dell'acqua piovana, orti pensili sulle terrazze, strutture costruttive che resistono alle inondazioni stagionali. Non per scelta progettuali ma per necessità di sopravvivenza, queste comunità stanno sviluppando un *know-how* dell'abitare la soglia tra il terrestre e l'acquatico che nessun piano urbanistico formale avrebbe potuto elaborare.

III. Le zone di desertificazione: margini aridi e spostamenti climatici

Al margine opposto dello spettro idrologico, la desertificazione avanza attraverso alcune delle regioni più densamente popolate del pianeta. Il Sahel africano, l'Asia Centrale, il Medio Oriente, alcune zone dell'Europa mediterranea: sono tutte aree in cui la combinazione di cambiamento climatico, sfruttamento eccessivo delle risorse idriche sotterranee e degrado del suolo sta producendo un avanzamento del deserto che trasforma le terre agricole in paesaggi inabitabili.

Le città che sorgono al margine di queste zone di desertificazione in avanzamento sono esse stesse diventate spazi liminali: non ancora abbandonate, non ancora completamente integrate nel deserto, ma sospese in una condizione di transizione incerta in cui la permanenza non è garantita e il futuro è radicalmente aperto. La città mauritana di Chinguetti — già importante centro dell'Islam saheliano, oggi quasi sepolta dalla sabbia — è forse l'esempio più fotografato di questo tipo di liminalità urbana da desertificazione.

Il ricercatore Camille Schmoll, nel suo lavoro sulla mobilità climatica nel Mediterraneo, ha mostrato come la desertificazione del Sahel sia uno dei driver principali dei flussi migratori verso l'Europa, producendo migranti che non sono né profughi di guerre né migranti economici volontari, ma persone che abitano quella zona di indistinzione tra le due categorie che è la condizione della migrazione climatica. Questi migranti climatici sono, nella loro condizione esistenziale, persone liminali nel senso più profondo: non appartengono né al luogo d'origine (che li ha resi impossibilitati a vivere) né al luogo d'arrivo (che li accoglie, quando li accoglie, con riserva e sospensione).

Il campo profughi come spazio liminale ha ricevuto negli ultimi anni un'attenzione crescente. Il geografo Michel Agier, nel suo *Le Couloir des exilés* (2011), aveva analizzato i campi profughi come "città di eccezione" — luoghi che si trovano fuori dall'ordinamento politico ordinario, né pienamente integrati nello stato di accoglienza né autonomi rispetto ad esso. Questa analisi anticipa molti degli elementi che la prospettiva fenomenologica e antropologica di questa monografia ha elaborato: il

campo profughi è uno spazio di liminalità forzata, prodotto non da scelte progettuali ma dalla congiunzione di violenze politiche, crisi ecologiche e meccanismi di esclusione giuridica.

III-bis. Il caso del Mar d'Aral: archeologia di una soglia superata

Il destino del Mar d'Aral — il quarto lago per dimensioni al mondo, oggi ridotto a meno del 10% della sua superficie originale a causa delle politiche di irrigazione sovietiche che hanno deviato i fiumi che lo alimentavano — offre il caso di studio più completo di una soglia ecologica superata e delle sue conseguenze spaziali, sociali e culturali.

Fino agli anni Sessanta, il Mar d'Aral sosteneva una pesca industriale fiorente, un sistema di porti, una cultura locale centrata sull'acqua. Oggi, dove c'era il lago, si estende il deserto di Aralkum — uno dei più giovani deserti del mondo, formatosi nel giro di cinquant'anni — sul cui fondo secco arrugginiscono i relitti delle barche dei pescatori, diventati uno dei paesaggi post-apocalittici più fotografati del pianeta. Le città portuali che erano fiorite sulle sue rive — Muynak in Uzbekistan, Aralsk in Kazakhstan — sono oggi città fantasma nell'entroterra di un deserto, separate dal mare che le aveva generate da decine di chilometri di terra salata.

La sociologa Rano Turaeva ha documentato, nel suo lavoro sulle comunità residuali di Muynak, come gli abitanti che si sono rifiutati di abbandonare la città stiano sviluppando una forma peculiare di identità liminale: si definiscono ancora pescatori e marinai, anche se il mare non c'è più; conservano le reti e gli attrezzi da pesca nelle cantine; raccontano ai figli storie del lago come se fosse ancora lì. Questa identità liminale — sospesa tra un passato acquatico e un presente desertico — è una delle forme più strazianti di quella che il geografo Paul Virilio aveva chiamato "dromologia della catastrofe": il modo in cui le collettività umane si orientano nello spazio e nel tempo quando il paesaggio che le ha formate è stato distrutto più velocemente di quanto la cultura possa adattarsi.

Il caso del Mar d'Aral è anche un caso di soglia parzialmente recuperabile: il progetto kazakho di ricostruzione del "piccolo Aral" nel bacino settentrionale del lago — attraverso la costruzione di una diga che ha impedito la dispersione dell'acqua residua — ha prodotto un recupero parziale ma reale del livello dell'acqua, con il ritorno di alcune specie ittiche e la ripresa limitata della pesca. Questo recupero parziale ha creato un nuovo tipo di spazio liminale: né il lago originale né il deserto della catastrofe, ma un ibrido che tiene insieme tracce di entrambi — i nuovi pescatori sulla riva del bacino restaurato, i relitti delle vecchie barche a qualche chilometro nell'entroterra.

IV. Il rewilding urbano: natura liminale nell'interstizio metropolitano

Mentre le politiche di adattamento climatico producono nuovi spazi dell'incertezza ecologica, un movimento culturale e progettuale di crescente rilevanza propone di rispondere alla crisi ecologica non attraverso la difesa delle soglie tra l'urbano e il naturale, ma attraverso la deliberata produzione di spazi liminali in cui queste soglie si dissolvono: il *rewilding*, la reintroduzione controllata — o il semplice abbandono gestito — di processi ecologici selvaggi in ambienti urbani e periurbani.

Il concetto di rewilding — sviluppato inizialmente dalla biologia della conservazione per descrivere la reintroduzione di specie chiave in ecosistemi impoveriti — ha trovato nelle città una declinazione specifica che va ben oltre la semplice creazione di parchi o giardini. Il rewilding urbano propone di lasciare che certi spazi della città — i margini ferroviari, le sponde dei fiumi, le aree di risulta delle infrastrutture — vengano colonizzati da processi ecologici spontanei.

La High Line di New York — la ferrovia sopraelevata dismessa trasformata in parco lineare — è spesso citata come esempio di rewilding urbano, ma in realtà rappresenta il polo opposto di questa logica: un'estetizzazione rigorosa e intensamente progettata di vegetazione apparentemente spontanea. Il rewilding autentico assomiglia più all'Aranya Forest Area di Kolkata — dove un'area periurbana di quasi trenta ettari è stata lasciata alla propria evoluzione ecologica spontanea per decenni, producendo una foresta urbana di biodiversità straordinaria che non assomiglia né a un parco né a una riserva naturale, ma a una zona di transizione tra l'urbano e il selvaggio che nessuna categoria pianificatoria prevede.

Questi spazi di rewilding autentico sono, nella prospettiva di questa monografia, spazi liminali nel senso più pieno: non appartengono né al dominio dell'urbano progettato né a quello del selvaggio incontaminato, ma esistono in quella zona di margine in cui i due sistemi si compenetrano, in cui il confine tra la cultura e la natura, tra il costruito e il cresciuto, tra l'intenzionale e il casuale perde la propria nettezza.

Le ricercatrici Jennifer Wolch e Joanna Macy, nell'ambito del movimento degli *urban political ecologies*, hanno elaborato il concetto di "zoopolis" per descrivere una città in cui i confini tra le specie vengono ridisegnati in modo da includere gli animali non umani come co-abitanti e co-produttori dello spazio urbano. Questa visione implica necessariamente la produzione di spazi liminali — zone di contatto, di sovrapposizione, di negoziazione tra gli spazi umani e quelli animali.

IV-bis. Approfondimento: i margini ferroviari come riserve di biodiversità — Berlino, Londra e la polemica attorno alla "ecologia del dismesso"

I margini ferroviari — quella striscia di terreno di larghezza variabile che accompagna i tracciati ferroviari attraverso le aree urbane, troppo stretta e rumorosa per qualsiasi uso commerciale ma troppo accessibile per restare completamente abbandonata —

sono diventati negli ultimi trent'anni l'oggetto di un dibattito scientifico e politico sempre più acceso sull'ecologia degli spazi liminali urbani.

A **Berlino**, lo studio dei margini ferroviari ha prodotto alcune delle ricerche più significative di ecologia urbana degli ultimi decenni. Il botanico Herbert Sukopp, fondatore del Deutsche Institut für Stadtökologie, aveva documentato già negli anni Settanta come le linee ferroviarie berlinesi ospitassero una biodiversità vegetale eccezionale, con centinaia di specie di piante — molte delle quali non-native, portate involontariamente dai treni da luoghi distanti — che colonizzano le ghiaie e i riporti di terra. Questa scoperta aveva aperto un dibattito che continua ancora oggi: queste specie non-native sono un arricchimento della biodiversità locale o una minaccia alle specie autoctone? Devono essere eradicate o lasciate prosperare? La risposta degli ecologi più aperti — tra cui il biologo di conservazione Peter Del Tredici, che ha studiato la flora dei margini ferroviari di Boston e di New York — è che la distinzione tra "nativo" e "alieno" non è biologicamente rilevante in un mondo in cui gli esseri umani hanno già redistribuito le specie su scala planetaria: ciò che conta è la funzione ecologica, la capacità di sostenere reti alimentari complesse e di fornire servizi ecosistemici reali.

A **Londra**, il progetto *London Wildlife Trust Corridors* ha utilizzato i margini ferroviari come asse portante di una rete di corridoi ecologici che attraversa tutta la metropoli: una struttura verde che connette i parchi e i giardini privati, permettendo agli animali selvatici — soprattutto insetti impollinatori e uccelli migratori — di muoversi attraverso la città senza dover attraversare le zone impermeabili del tessuto urbanizzato. Il progetto ha prodotto risultati sorprendenti: alcune specie di farfalle e di api selvatiche che erano scomparse dall'Inner London sono riapparse nei margini ferroviari riqualificati, utilizzandoli come corridoi di dispersione. Ma il progetto ha anche prodotto conflitti: i proprietari degli allotments adiacenti alle ferrovie si sono lamentati della proliferazione di roditori e di cinghiali che usano gli stessi corridoi; i residenti di alcuni quartieri hanno sollevato preoccupazioni di sicurezza legate alla vegetazione densa che riduce la visibilità. Il margine ferroviario come spazio liminale ecologico non è uno spazio neutro: è uno spazio di conflitto tra valori diversi — la biodiversità e la sicurezza, il selvaggio e il controllato, l'ecologico e il sociale.

V. Le infrastrutture dell'adattamento come spazi del tra

Le grandi infrastrutture progettate per rispondere alla crisi climatica — le barriere anti-inondazione, i corridoi di rinaturalizzazione dei corsi d'acqua, le foreste urbane di assorbimento del carbonio, i sistemi di raccolta delle acque piovane — stanno producendo nelle città nuovi tipi di spazi che hanno la struttura della soglia: non sono spazi funzionali nel senso ordinario, ma non sono nemmeno spazi vuoti o abbandonati. Sono spazi che esistono per gestire la transizione, per tamponare gli shock tra sistemi diversi, per assorbire l'eccesso che il sistema urbano ordinario non può gestire.

Le "sponge cities" — le città spugna che la Cina sta costruendo a partire dal 2015 in risposta alle catastrofiche alluvioni — sono forse l'esempio più ambizioso di questo tipo di infrastruttura della soglia. Il concetto — sviluppato dall'architetto paesaggista Yu Kongjian sulla base dell'ecologia dei sistemi fluviali naturali — propone di trasformare ampie porzioni della superficie urbana in infrastrutture di assorbimento: parchi allagabili, superfici permeabili, corridoi di drenaggio. Questi spazi — che la maggior parte del tempo funzionano come parchi ordinari ma che nelle condizioni di pioggia intensa si trasformano in sistemi di raccolta dell'acqua — sono spazi liminali nel senso più letterale: la loro condizione normale è quella del tra, della disponibilità a trasformarsi in qualcos'altro quando le condizioni lo richiedono.

L'architetto paesaggista olandese Adriaan Geuze aveva già anticipato questa logica nei progetti di recupero delle waterfront industriali che il suo studio West 8 ha realizzato in diverse città europee: spazi che non sono né parchi tradizionali né infrastrutture idrauliche, ma zone di transizione tra la città e l'acqua che si trasformano con le stagioni, con le maree, con i livelli dell'acqua, producendo ambienti di qualità sempre diversa.

V-bis. Casi studio: il Room for the River olandese e la rivitalizzazione ecologica del Cheonggyecheon a Seoul

Due progetti di infrastruttura ecologica a scala urbana o territoriale — uno nei Paesi Bassi e uno in Corea del Sud — esemplificano in modo paradigmatico la logica degli spazi liminali dell'adattamento climatico e offrono modelli molto diversi di come governare la soglia tra l'urbano e l'acqua.

Il programma **Room for the River** (*Ruimte voor de Rivier*), avviato dal governo olandese nel 2006 e completato nel 2015, ha radicalmente invertito la logica secolare della gestione idraulica nei Paesi Bassi: anziché continuare ad alzare gli argini per tenere il fiume fuori dalla pianura abitata, il programma ha "restituito spazio ai fiumi" — acquistando e demolendo edifici nelle zone golenali, abbassando i fondali dei canali, creando laghi di espansione e polders allagabili. Questa inversione di logica ha prodotto nuovi paesaggi ibridi — né pienamente agricoli né pienamente fluviali, né sicuri né abbandonati — che la popolazione locale ha impiegato qualche anno ad apprezzare ma che sono diventati, in molti casi, nuove destinazioni per il turismo e per la ricreazione all'aperto. Il paesaggio del *Millingerwaard* — una delle aree più estese dove la riva è stata rinaturalizzata — è oggi uno dei luoghi più frequentati dai birdwatcher e dai camminatori dell'area del Gelderse Poort: un paesaggio liminale tra il fiume e la campagna che non esisteva prima del programma e che non ha precedenti nella storia del paesaggio olandese.

Il **Cheonggyecheon** di Seoul è un caso di tipo diverso: il ripristino di un torrente urbano che era stato coperto negli anni Cinquanta e Sessanta da un'autostrada sopraelevata e riportato alla luce nel 2005. Il progetto — commissionato dall'allora sindaco Lee Myung-bak come opera simbolica di rigenerazione urbana — ha prodotto

risultati ecologici, sociali e politici molto più complessi di quanto i suoi promotori avessero previsto. Sul piano ecologico, il Cheonggyecheon ripristinato ha ridotto la temperatura media del corridoio urbano di circa 3,6 gradi Celsius rispetto alle zone circostanti, creato un corridoio verde che supporta decine di specie di uccelli e di pesci, ridotto il traffico automobilistico nell'area. Sul piano sociale, ha prodotto un parco lineare frequentato da milioni di cittadini che scendono lungo le rampe di pietra fino all'acqua, camminano sulle pietre del guado, si siedono sulle rive durante la pausa pranzo — un'esperienza di soglia tra il caos urbano e la quiete dell'acqua che non era disponibile in nessun altro luogo della megalopoli. Sul piano politico, il suo costo (circa 281 milioni di dollari) e le critiche al processo di realizzazione — che aveva espulso migliaia di commercianti informali che vivevano sotto l'autostrada sopraelevata — lo hanno reso uno dei progetti urbani più controversi della Corea contemporanea. Il Cheonggyecheon è, in questo senso, un caso esemplare della complessità politica degli spazi liminali ecologici: produce benefici reali ma anche esclusioni reali, migliora la qualità della vita per molti ma la peggiora per alcuni, produce natura mentre espelle i più vulnerabili.

VI. L'abitare precario: tendopoli, campi informali e insediamenti climatici

La crisi climatica non produce soltanto nuovi spazi fisici di transizione: produce anche nuove forme di abitare precario che sono, nella loro struttura sociale e spaziale, forme di liminalità imposta. Le decine di milioni di persone che sono state o saranno costrette a lasciare i propri luoghi di vita a causa di inondazioni, siccità, innalzamento del livello del mare, intensificazione degli eventi meteorologici estremi rappresentano la dimensione umana più drammatica della liminalità climatica.

Gli insediamenti informali che queste popolazioni costruiscono nei luoghi di transito o di primo arrivo — nelle periferie delle grandi città, ai margini delle aree urbane in espansione, nelle zone di confine tra paesi diversi — sono spazi liminali nell'accezione più completa: né campi profughi formali né quartieri ordinari, ma zone di mezzo in cui una popolazione di transizione cerca di costruire condizioni di vita vivibili nell'incertezza di un futuro che non ha ancora una forma.

La ricercatrice Bina Agarwal, nel suo lavoro sulle donne e la gestione dei beni comuni in Asia meridionale, ha mostrato come queste comunità di marginali climatici non siano passive vittime della crisi ecologica: sviluppano, spesso con risorse minimali e in condizioni di grande difficoltà, forme di organizzazione collettiva e di innovazione tecnica e sociale che sono possibili precisamente perché la condizione liminale — il fatto di non essere ancora integrati nelle strutture ordinarie della proprietà e del potere — lascia spazi di sperimentazione che la solidità delle strutture ordinarie non consente.

Questa osservazione richiama il paradosso fondamentale della liminalità che Turner aveva identificato nei riti di passaggio: lo spazio del tra è al tempo stesso lo spazio

della vulnerabilità massima e quello della possibilità massima. La communitas che si produce nelle condizioni di liminalità condivisa — la solidarietà immediata tra persone che hanno perso le proprie strutture identitarie ordinarie — è una risorsa reale, non soltanto una compensazione consolatoria alla perdita.

VII. La città sommersa: archeologie del futuro e la temporalità della perdita

La crisi climatica introduce nelle città costiere una temporalità che non ha precedenti nella storia dell'urbanistica: la temporalità della perdita prevedibile ma non ancora avvenuta, dell'estinzione annunciata ma ancora in sospeso. Venezia, che l'acqua alta lambisce con frequenza crescente; Miami Beach, le cui strade si allagano durante le alte maree anche senza piogge; Tuvalu e Kiribati, i micro-stati insulari del Pacifico che potrebbero essere completamente sommersi entro la fine del secolo: questi luoghi abitano una temporalità liminale in cui il presente e il futuro si sovrappongono.

Il filosofo Timothy Morton ha coniato il termine "dark ecology" per descrivere la condizione di un essere umano contemporaneo pienamente consapevole della crisi ecologica in cui vive: una condizione di coesistenza con la perdita, di vita in un presente che è già in parte passato, di appartenenza a un mondo che si trasforma in modo che nessuna volontà individuale può controllare. Questa condizione di dark ecology è una condizione di liminalità temporale prolungata: non si è più nel mondo che si conosceva, non si è ancora nel mondo che la crisi produrrà.

L'arte contemporanea ha cominciato a esplorare questa temporalità della perdita climatica con strumenti che sono, nella prospettiva di questa monografia, strumenti della rappresentazione liminale. Il progetto fotografico di Edward Burtynsky sui paesaggi trasformati dall'industria e dall'estrazione — i campi di rifiuti elettronici nel Guiyu cinese, le miniere a cielo aperto del Canada, le petroliere smontate sulle spiagge del Bangladesh — produce immagini che abitano il confine tra il bello e l'orribile, tra l'estetico e il documentaristico, tra lo sguardo e il giudizio.

VII-bis. Letteratura della soglia climatica: un'analisi comparativa di Cli-Fi e speculazione futuristica

Negli ultimi vent'anni si è sviluppato un genere letterario — la *climate fiction*, o *Cli-Fi* — che ha prodotto alcune delle rappresentazioni più potenti e più rivelatrici della liminalità climatica. Questi romanzi e racconti non si limitano a descrivere futuri catastrofici: elaborano la qualità dell'esperienza di vivere *sulla* soglia, tra un mondo che si sta disfacendo e un futuro ancora non formato.

Kim Stanley Robinson, nel suo trittico di San Francisco (*The Gold Coast*, *Pacific Edge*, *The Wild Shore*) e soprattutto nel romanzo *New York 2140* (2017), esplora sistematicamente la qualità dello spazio urbano sommerso: New York dopo l'innalzamento del livello del mare non è una città distrutta ma una città trasformata, in

cui i grattacieli emergono dall'acqua e i residenti si spostano in canoe e in idrovolanti, in cui la soglia tra il terrestre e l'acquatico è diventata la struttura ordinaria della vita metropolitana. Robinson è interessato non alla catastrofe ma all'adattamento, non alla perdita ma alla trasformazione: la sua New York sommersa è una città che ha imparato a abitare la propria liminalità.

Margaret Atwood, nella trilogia *MaddAddam* (*Oryx and Crake*, 2003; *The Year of the Flood*, 2009; *MaddAddam*, 2013), esplora un tipo diverso di soglia climatica: la soglia tra il mondo umano e quello post-umano, tra la biologia che conosciamo e quella che la biotecnologia sta producendo. I "Crakers" — gli esseri umani geneticamente modificati che sopravvivono alla pandemia che ha spazzato via la civiltà — abitano non un futuro ma un entre-deux, uno spazio liminale tra l'umano e il non-umano, tra il naturale e l'artificiale, tra il passato e un futuro che non ha ancora nome. Atwood usa la struttura del mito per dare forma a questa liminalità: i Crakers hanno rituali, tabù, narrazioni fondative — esattamente come le comunità umane che attraversano le grandi soglie della propria storia.

Afrofuturismo e letteratura decoloniale hanno prodotto versioni ancora più radicali della Cli-Fi, in cui la crisi climatica è inseparabile dalla storia del colonialismo e dell'estrattivismo. Octavia Butler, nel suo *Parable of the Sower* (1993) — scritto decenni prima che la Cli-Fi diventasse un genere — descrive una California in crisi climatica-sociale attraverso gli occhi di una adolescente nera che fonda una nuova religione basata sul concetto di "change" come unica costante. La religione di Butler — l'Earthseed — è una teologia della soglia: non offre la salvezza come ritorno all'ordine, ma come capacità di attraversare la trasformazione mantenendo la propria integrità.

VIII. Il giardino come soglia: pratiche di cura nella crisi ecologica

In un momento in cui la crisi ecologica tende a produrre discorsi sull'immensità del problema e l'inadeguatezza delle soluzioni individuali, è opportuno soffermarsi su una pratica che ha la dimensione della soglia in senso più intimamente fisico: il giardinaggio, e in particolare le sue forme urbane e periurbane che si sviluppano precisamente negli spazi liminali della città.

Il giardino — che nella storia delle culture è sempre stato uno spazio di soglia tra il selvaggio e il domestico, tra la natura e la cultura, tra il controllato e l'imprevedibile — si rivela, nella crisi ecologica contemporanea, uno strumento di risposta alla dismisura del problema attraverso la concretezza della pratica locale. Il giardino condiviso nei cortili dei complessi residenziali, l'orto urbano nel parcheggio dismesso, il tetto verde sugli edifici industriali: queste pratiche producono spazi liminali in senso pieno — né naturali né artificiali, né privati né pubblici, né rurali né pienamente urbani — in cui il rapporto tra l'umano e il non-umano viene praticato, giorno per giorno, nella piccola scala del gesto di curare.

La teorica del femminismo e degli studi delle scienze Donna Haraway, nel suo *Staying with the Trouble* (2016), propone la cura come pratica politica fondamentale di risposta alla crisi ecologica — non la cura nel senso sentimentale di un'emozione privata, ma nel senso materiale di un insieme di pratiche concrete attraverso cui si costruisce la relazione con altri esseri (umani e non umani) in condizioni di vulnerabilità condivisa. Il giardinaggio urbano, in questa prospettiva, è una pratica di cura che produce spazi liminali — zone di contatto e di negoziazione tra specie diverse, tra temporalità diverse, tra scale diverse del vivente.

VIII-bis. Gli orti di guerra e i guerrilla gardens: la politica della cura nello spazio liminale

L'appropriazione di spazi liminali urbani per pratiche di coltivazione alimentare ha una storia che precede di molto il movimento contemporaneo degli orti urbani e che rivela, nelle sue diverse incarnazioni storiche, la costante tensione tra la politica dello spazio e la logica della cura.

Gli **orti di guerra** (*victory gardens* nella tradizione anglofona) — i giardini che milioni di famiglie americane, britanniche e canadesi coltivarono durante la Seconda Guerra Mondiale in ogni spazio disponibile: i parchi urbani, i terreni vuoti, le fasce erbose lungo le strade — sono stati descritti dagli storici prevalentemente come un fenomeno di mobilitazione patriottica e di risposta alla scarsità alimentare. Ma il lavoro dello storico Nathan McClintock sulla storia degli orti urbani americani ha mostrato come queste pratiche avessero anche una dimensione spaziale e comunitaria che trascendeva la logica della produzione alimentare: la coltivazione collettiva di spazi pubblici produceva forme di socialità e di connessione tra vicini che la vita urbana ordinaria non garantiva. Il parco trasformato in orto era uno spazio liminale: né più puramente ricreativo né puramente produttivo, né pubblico nel senso della fruizione passiva né privato nel senso della proprietà, ma un commons produttivo di uso collettivo che aveva la struttura della soglia tra i regimi ordinari dello spazio urbano.

Il movimento dei **guerrilla gardens** — la coltivazione non autorizzata di spazi pubblici o privati abbandonati, avviato come pratica politica a New York alla fine degli anni Sessanta — ha portato questa logica alle sue conseguenze più esplicite. Richard Reynolds, il principale teorico e praticante del guerrilla gardening britannico, ha documentato nel suo *On Guerrilla Gardening* (2008) come la pratica di piantare fiori e ortaggi nottetempo nei lotti vuoti e nelle aiuole abbandonate di Londra sia al tempo stesso un gesto estetico, politico ed ecologico: un'affermazione che lo spazio urbano non appartiene esclusivamente ai proprietari né ai pianificatori, che la cura della terra è un diritto e non un privilegio, che la bellezza ha valore anche quando non è stata commissionata da nessuno. I guerrilla gardens sono spazi liminali nel senso più letterale: non appartengono né al dominio privato né a quello pubblico formale, esistono in uno stato di illegalità tollerata che li rende precari ma anche, paradossalmente, più liberi dagli obblighi che i parchi pubblici ufficiali devono rispettare.

IX. Architetture della reversibilità: progettare per il dopo

Un tema emergente nella progettazione urbana contemporanea risponde direttamente alla logica della liminalità climatica: l'architettura della reversibilità — la progettazione di edifici e di spazi che non pretendono di essere permanenti, che incorporano nella propria struttura fisica la capacità di essere smontati, trasformati, adattati a usi e a condizioni che non si possono ancora prevedere.

L'architettura temporanea, che aveva una lunga storia nel contesto dei padiglioni espositivi e delle installazioni d'arte, è diventata negli ultimi anni una risposta progettuale seria ai contesti di incertezza climatica. Architetti come Shigeru Ban — celebre per le sue costruzioni di cartone nelle zone di disastro — hanno sviluppato sistemi costruttivi che permettono di realizzare abitazioni di qualità con materiali reperibili localmente, reversibili, che non producono rifiuti permanenti quando vengono dismessi.

Questa architettura della reversibilità non è soltanto una risposta pragmatica alla scarsità di risorse: è un manifesto ontologico sulla natura dello spazio urbano nella crisi ecologica. Afferma che la permanenza non è necessariamente un valore, che la solidità non è sinonimo di qualità, che il "costruire bene" nell'Antropocene significa costruire in modo tale che ciò che si costruisce possa essere disfatto, riutilizzato, adattato. È un'architettura che incorpora nella propria forma fisica la struttura della liminalità: non cerca di produrre uno stato definitivo ma di gestire la transizione verso stati che non si possono ancora prevedere.

IX-bis. Il principio della "cradle to cradle" come etica della soglia: Braungart, McDonough e il metabolismo circolare dell'architettura

Il sistema di progettazione *cradle to cradle* (*dalla culla alla culla*) — sviluppato dal chimico Michael Braungart e dall'architetto William McDonough nel loro omonimo libro del 2002 — offre la formulazione più sistematica e più influente del principio di reversibilità architettonico come risposta alla crisi ecologica. A differenza del paradigma convenzionale dell'efficienza (usare meno risorse) o di quello del riciclo (trasformare i rifiuti in materie prime secondarie), il paradigma *cradle to cradle* propone di progettare prodotti ed edifici in modo che i loro materiali possano essere recuperati integralmente e reimmessi nei cicli produttivi a fine vita, senza degradazione di qualità.

Questo principio — apparentemente tecnico — ha profonde implicazioni per la teoria degli spazi liminali. Un edificio progettato secondo i principi *cradle to cradle* è un edificio che abita deliberatamente la soglia tra il presente e il futuro: è progettato per essere smontato, e questa smontabilità non è una limitazione ma una qualità. I materiali che lo compongono non sono "consumati" dalla costruzione: sono "prestati temporaneamente" dalla forma dell'edificio ai cicli materiali più ampi del sistema Terra. In questo senso, l'architettura *cradle to cradle* è un'architettura che incorpora nella propria struttura fisica la coscienza dell'Antropocene: la consapevolezza che i materiali

con cui si costruisce appartengono a flussi che trascendono il tempo di vita dell'edificio e che devono essere restituiti a quei flussi senza perdita di qualità.

Il progetto pilota più significativo di questa logica è il campus dell'agenzia Venlo nei Paesi Bassi (2010), il primo edificio pubblico al mondo progettato e certificato *cradle to cradle*: ogni componente è tracciato in un "passaporto dei materiali" che documenta la composizione chimica e il destino post-vita di ogni elemento. Il responsabile del progetto, Ton Haas, ha descritto il processo di progettazione come fondamentalmente diverso da quello convenzionale: richiede di pensare dall'inizio alla fine — non solo alla vita dell'edificio ma alla sua morte, alla sua smontabilità, al destino dei suoi materiali. È, propriamente, una progettazione della soglia: non dello stato dell'edificio in uso, ma della transizione tra il suo essere forma costruita e il suo ritornare flusso di materiali.

X. Etica della soglia planetaria: verso una filosofia della cura liminale

Si conclude questo capitolo con una riflessione di carattere più speculativo sulla dimensione etica della liminalità planetaria — su cosa significhi abitare responsabilmente uno spazio di soglia che è, al tempo stesso, una crisi ecologica globale e un'opportunità di trasformazione senza precedenti.

Il filosofo britannico Timothy Ingold, nel suo *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description* (2011), aveva proposto di pensare l'abitare non come occupazione di spazi predefiniti ma come partecipazione ai processi che li producono — un'idea che diventa particolarmente feconda nella condizione climatica contemporanea. Abitare responsabilmente uno spazio liminale planetario significa partecipare consapevolmente ai processi che determinano la sua traiettoria — non come soggetti che controllano dall'esterno i sistemi in cui vivono, ma come parti di quegli stessi sistemi, il cui agire è già da sempre implicato nelle trasformazioni che vogliono influenzare.

Questa prospettiva suggerisce che la risposta alla crisi ecologica non può essere soltanto tecnica né soltanto politica, ma deve essere anche fenomenologica e antropologica: una trasformazione del modo in cui si percepisce, si abita e si pratica la soglia tra l'umano e il non-umano, tra il costruito e il naturale, tra il presente e il futuro. Gli spazi liminali urbani — i margini, gli interstizi, le zone di transizione che questa monografia ha analizzato nei capitoli precedenti — sono, in questa prospettiva, non soltanto oggetti di studio teorico ma luoghi in cui questa trasformazione fenomenologica può essere praticata concretamente.

La soglia del mondo — la liminalità planetaria in cui la crisi ecologica ha gettato l'intera umanità — non è soltanto un rischio. È anche, come tutti i riti di passaggio, un'opportunità di trasformazione. Non trasformazione garantita: quella dipende dalle scelte che si compiono nella fase del tra, nell'incertezza dello spazio di mezzo. Ma

trasformazione possibile — e forse necessaria come nessuna trasformazione nella storia umana lo è mai stata prima.

X-bis. Per un'ontologia dell'Antropocene: la soglia come condizione fondamentale del pensiero contemporaneo

Si vuole chiudere questo capitolo con una riflessione più ambiziosa e più rischiosa: l'ipotesi che la liminalità non sia soltanto la condizione degli spazi fisici che questa monografia ha analizzato, ma la condizione epistemologica fondamentale del pensiero nell'Antropocene.

Il filosofo Bruno Latour — che ha dedicato gli ultimi vent'anni della propria carriera a elaborare un pensiero adeguato alla condizione climatica contemporanea, da *Politiche della natura* (1999) a *Face à Gaïa* (2015) fino al postumo *Où suis-je?* (2021) — aveva proposto di pensare l'Antropocene come il momento in cui la distinzione moderna tra Natura e Cultura, tra il mondo delle cose e quello dei soggetti, tra la scienza e la politica, diventa definitivamente insostenibile. Il sistema climatico che reagisce alle emissioni umane non è né puramente "naturale" (perché è determinato dall'azione umana) né puramente "culturale" (perché ha una propria agentività che sfugge a qualsiasi controllo umano): è qualcosa di *terzo*, qualcosa che abita la soglia tra le due categorie fondamentali del pensiero moderno.

Questa intuizione latouriana ha implicazioni dirette per il progetto di questa monografia. Se la Natura e la Cultura sono categorie che si dissolvono nella soglia dell'Antropocene, allora gli spazi liminali urbani — quegli spazi che questa monografia ha analizzato come luoghi in cui i confini tra l'umano e il non-umano, tra il progettato e il spontaneo, tra il controllato e l'imprevedibile si fanno porosi — sono non soltanto oggetti di studio ma anticipazioni di una condizione più generale: la condizione di un pensiero e di una pratica che devono imparare a abitare il tra, a fare della soglia non un momento di passaggio ma una dimora.

Nella tradizione buddista Zen, il *mondo* (gate, soglia) è uno dei termini più ricchi di significato: la soglia è il luogo in cui la distinzione tra il dentro e il fuori si dissolve, in cui il limite rivela la propria natura di costruzione concettuale, in cui l'attraversamento non è da uno spazio all'altro ma nel riconoscimento che non vi è separazione. Questa intuizione — che sembra lontanissima dal linguaggio tecnico della scienza del sistema Terra — è, in realtà, structuralmente analoga alla proposta di Rockström: anche i limiti planetari sono costruzioni concettuali che ci aiutano a pensare processi continui e interconnessi come se avessero soglie discrete. La saggezza pratica del pensiero della soglia — che abita il confine senza pretendere di eliminarlo — è forse la risorsa culturale più necessaria nell'Antropocene.

Capitolo Diciassettesimo

La Politica della Soglia: Sgomberi, Confini e la Lotta per i Margini Urbani

I. La soglia come campo di battaglia: premessa politica

I capitoli precedenti di questa monografia hanno analizzato gli spazi liminali urbani prevalentemente dal punto di vista fenomenologico e antropologico: come luoghi di esperienza specifica, di produzione di comunità, di incontro con l'alterità, di creazione ecologica e culturale. Questa prospettiva è necessaria e fruttuosa, ma rischia di oscurare una dimensione che è altrettanto essenziale alla comprensione degli spazi liminali: la loro dimensione politica — il fatto che gli spazi di soglia non siano soltanto luoghi in cui si producono esperienze particolari, ma luoghi in cui si svolge una lotta per il controllo dello spazio urbano che ha conseguenze concrete e spesso drammatiche sulle vite delle persone che li abitano.

La soglia urbana è un campo di battaglia. I margini ferroviari, i sottopasse, i capannoni abbandonati, le aree industriali dismesse che questa monografia ha analizzato come spazi di liminalità feconda sono anche, nel medesimo tempo, oggetto di conflitti che oppongono gli occupanti informali alle autorità pubbliche, i proprietari agli sgomberati, i promotori immobiliari ai difensori dell'uso pubblico. La qualità liminale di questi spazi — il loro carattere di zone di confine tra l'ordinario e l'eccezionale, tra il normato e l'informale, tra il sicuro e il pericoloso — non li mette al di fuori del potere: li espone, al contrario, a forme di intervento del potere che negli spazi ordinari non sarebbero né necessarie né possibili.

Il filosofo francese Jacques Rancière aveva elaborato la distinzione tra la "police" — il regime ordinario della distribuzione delle parti, che assegna a ciascuno il proprio posto e la propria funzione nel corpo sociale — e la "politique" — il momento di contestazione di questa distribuzione, in cui ciò che era invisibile diventa visibile, ciò che non aveva diritto di parola lo prende, ciò che era escluso rivendica la propria inclusione. Gli spazi liminali urbani sono, nella prospettiva rancièriana, luoghi privilegiati di questa politica: sono i luoghi in cui la distribuzione ordinaria delle parti si assottiglia, in cui la "police" dello spazio urbano perde il proprio carattere di evidenza, in cui la contestazione diventa possibile proprio perché il confine tra ciò che è legittimo e ciò che non lo è — tra chi ha diritto di stare e chi non ce l'ha — non è mai pienamente tracciato.

I-bis. Genealogia del conflitto: storia politica degli spazi liminali dall'Ottocento a oggi

La politicità degli spazi liminali urbani non è una scoperta recente né un fenomeno esclusivo delle metropoli globali contemporanee: ha una genealogia lunga che attraversa la storia dell'urbanizzazione capitalistica dall'Ottocento e che può essere tracciata attraverso alcune cesure fondamentali.

La prima grande stagione dei conflitti per gli spazi liminali urbani coincide con la rivoluzione industriale e la formazione delle periferie operaie europee. Il lavoro dello storico Eric Hobsbawm sulla classe operaia britannica del XIX secolo — e in particolare il suo *The Age of Capital* (1975) — ha documentato come i terreni inedificati ai margini delle città industriali, le rive dei fiumi non ancora arginate, i lotti vuoti tra i quartieri operai fossero al tempo stesso spazi di sopravvivenza (orti, pascoli per animali domestici, raccolta di legna) e spazi di organizzazione politica: i meeting cartisti, le assemblee sindacali, le pratiche di mutuo soccorso trovavano nei margini urbani una collocazione che lo spazio pubblico ufficiale — le piazze, i parchi, le strade principali — non avrebbe tollerato. La progressiva recinzione di questi spazi — attraverso la privatizzazione dei commons rurali e la regolamentazione dello spazio pubblico urbano — era al tempo stesso un processo economico (la valorizzazione del suolo per la costruzione industriale) e un processo politico (la soppressione degli spazi di auto-organizzazione della classe operaia).

La seconda cesura fondamentale è quella del dopoguerra europeo e americano, con la grande stagione della ricostruzione e della pianificazione urbana del welfare state. I vuoti urbani prodotti dai bombardamenti — i *Trümmerfelder* (campi di macerie) delle città tedesche, i *bomb sites* britannici — avevano prodotto, nei primi anni del dopoguerra, spazi liminali di straordinaria intensità: erano luoghi di raccolta di materiali di costruzione, di coltivazione alimentare di emergenza, di incontro tra sfollati, di gioco per generazioni di bambini cresciuti nel dopo-guerra. La pianificazione della ricostruzione — la costruzione di nuovi quartieri di edilizia popolare, i piani regolatori razionali, la ridistribuzione della proprietà del suolo — ha progressivamente occupato questi spazi, chiudendo la parentesi liminale del dopoguerra. La storica dell'architettura Gabriele Schliwa ha documentato come a Berlino Ovest molti dei bomb sites della seconda guerra mondiale fossero ancora presenti negli anni Ottanta, avendo resistito alle pressioni di sviluppo grazie alla combinazione di proprietà contese, costi di bonifica elevati e resistenza dei residenti che li avevano incorporati nel proprio paesaggio quotidiano: erano diventati, nel corso di quarant'anni, spazi di una liminalità sedimentata e difesa.

La terza cesura — quella attuale — è quella della crisi del welfare state urbano e della finanziarizzazione del mercato immobiliare, che ha prodotto un'accelerazione senza precedenti della pressione sugli spazi liminali: il suolo urbano è diventato un asset finanziario globale, e la sua valorizzazione ha trasformato gli spazi interstiziali e i quartieri degradati da margini dimenticati a "terre di conquista" del capitalismo immobiliare. In questo contesto, la politica degli spazi liminali — la lotta per il controllo dei margini urbani — ha assunto forme nuove e conflitti inediti che richiedono strumenti analitici aggiornati.

II. Lo sgombero come rito di chiusura: violenza simbolica e materiale

Lo sgombero — l'operazione con cui le autorità pubbliche espellono da uno spazio i suoi occupanti non autorizzati — è, dal punto di vista antropologico, il rito simmetrico e opposto al rito di passaggio: non il rito che apre la soglia e trasforma chi la attraversa, ma il rito che chiude la soglia, che ripristina il confine violato, che ricaccia nell'ordinarietà — o nell'invisibilità — ciò che la liminalità aveva prodotto.

Lo sgombero non è mai soltanto un'operazione tecnica di liberazione di uno spazio: è un atto di potere che afferma l'ordine spaziale ordinario contro la sua contestazione. Quando le forze dell'ordine sgombrano un campo nomadi alla periferia di una città europea, o demoliscono un insediamento informale di migranti climatici, o rimuovono i senzatetto da un sottopasse che avevano trasformato in luogo di vita, non stanno soltanto risolvendo un "problema di sicurezza" o "tutelando il decoro urbano": stanno affermando che certi corpi non hanno il diritto di occupare certi spazi, che certi modi di usare lo spazio sono illegittimi, che la soglia tra il visibile e l'invisibile, tra il legittimo e l'illegittimo, è tracciata là dove il potere ha deciso che si trovi.

La geografa britannica Gillian Rose aveva analizzato la "geographical imagination" — il modo in cui le rappresentazioni dello spazio producono e riproducono gerarchie di potere, decidendo quali corpi e quali pratiche appartengono a quali luoghi — come una delle dimensioni fondamentali del controllo sociale. In questa prospettiva, lo sgombero non è soltanto la conseguenza di una decisione politica: è anche la conseguenza di una certa "immaginazione geografica" che percepisce certi spazi come "naturalmente" dedicati a certi usi e certi corpi, e che percepisce gli usi e i corpi alternativi come intrusioni nell'ordine naturale delle cose.

La violenza dello sgombero non è soltanto quella fisica della polizia che espelle i corpi: è anche quella simbolica della negazione del fatto che uno spazio possa essere abitato in modo diverso da quello che il potere prescrive. David Wachsmuth e Alexander Weiss, nel loro studio sugli sgomberi urbani negli Stati Uniti, hanno documentato come lo sgombero produca sistematicamente danni alla salute fisica e mentale delle persone sgomberate che vanno ben al di là della perdita della residenza: distrugge le reti sociali costruite nell'insediamento, interrompe l'accesso ai servizi di cura, produce traumi psicologici che si trasmettono ai figli. Lo sgombero è, in senso letterale, la distruzione di una comunità.

II-bis. Etnografia dello sgombero: storie da tre continenti

Tre episodi di sgombero — scelti per la loro esemplarità e per la diversità dei contesti in cui si sono prodotti — permettono di articolare concretamente le categorie teoriche elaborate nella sezione precedente e di restituire la dimensione umana di processi che l'analisi politica rischia di ridurre a statistiche.

Lo **sgombero del Dale Farm** (Essex, UK, ottobre 2011) è il più grande sgombero di un insediamento rom e sinti nella storia britannica: circa 80 famiglie che vivevano in una ex-discarica acquistata legalmente negli anni precedenti, dove avevano costruito

abitazioni permanenti, erano autorizzate a occupare metà del terreno ma avevano progressivamente esteso il proprio insediamento sull'altra metà. Dieci anni di battaglie legali, dopo i quali il consiglio distrettuale di Basildon ottenne l'autorizzazione a demolire la parte non autorizzata dell'insediamento, portando all'espulsione di oltre un centinaio di persone in una notte. Il lavoro della ricercatrice Bridget Anderson, che ha documentato l'episodio attraverso interviste con le famiglie sgomberate, ha rivelato come lo sgombero del Dale Farm non fosse soltanto la conseguenza di una violazione urbanistica ma l'esito di decenni di progressiva chiusura delle possibilità di insediamento per le comunità nomadi nel territorio britannico: ogni tentativo di stabilirsi legalmente veniva ostacolato dai consigli locali, ogni insediamento informale veniva demolito, ogni richiesta di autorizzazione veniva respinta. Il Dale Farm era, per queste famiglie, l'ultima opzione dopo che tutte le alternative erano state sistematicamente bloccate: il risultato finale della loro marginalizzazione, non la causa di essa.

Lo **sgombero di Dharavi** — il grande quartiere informale di Mumbai che occupa una delle posizioni più centrali e più preziose della megalopoli indiana — non è ancora avvenuto completamente, ma è in corso da decenni attraverso una serie di microdemolizioni, ricollocazioni parziali e pressioni progressive che stanno progressivamente erodendo il tessuto del quartiere. Il piano di riqualificazione di Dharavi — che prevede la sostituzione degli attuali 650.000 abitanti (stime basse; altre stime arrivano a un milione) con residenze di lusso, uffici e strutture commerciali — è gestito dall'Adani Group, il conglomerato che è diventato nel corso degli anni Duemila uno dei più influenti attori del mercato immobiliare indiano. La ricercatrice Ananya Roy, nel suo *Poverty Capital* (2010), ha documentato come il processo di "upgradazione" di Dharavi — che si presenta come un programma di miglioramento delle condizioni abitative — funzioni in realtà come un meccanismo di espropriazione delle risorse che il quartiere ha accumulato nel corso di decenni: non soltanto il suolo su cui sorgono le abitazioni, ma l'intera economia informale del riciclo e della piccola manifattura che Dharavi ospita, che produce ogni anno un fatturato stimato in oltre un miliardo di dollari.

Lo **sgombero del Camps de la Bota** a Barcellona — la grande baraccopoli che occupava un'area demaniale sul lungomare della città dagli anni Quaranta fino alla fine degli anni Ottanta, quando fu demolita per costruire la Villa Olimpica delle Olimpiadi del 1992 — è diventato un caso emblematico di come i grandi eventi sportivi funzionino come strumenti di accelerazione dei processi di sgombero e di gentrificazione. Circa 15.000 persone — prevalentemente immigrati dal Sud della Spagna, gitani, lavoratori precari — furono ricollocate in alloggi ERP nelle periferie nord della città, con l'interruzione di reti sociali e di economie informali costruite nel corso di generazioni. Il sociologo Manuel Castells, che aveva analizzato i movimenti sociali barcellonesi degli anni Settanta e Ottanta, ha documentato come la ricollocazione non si limitasse a uno spostamento fisico ma producesse una vera e propria disgregazione comunitaria: le famiglie ricollocate in appartamenti separati nei nuovi complessi periferici perdevano non soltanto il proprio spazio ma l'intero sistema

di mutuo soccorso, di condivisione delle risorse, di socialità quotidiana che la vita nella baraccopoli aveva costruito.

III. I commons urbani: difesa collettiva degli spazi liminali

In risposta alle politiche di sgombero e di privatizzazione che minacciano gli spazi liminali urbani, negli ultimi decenni si è sviluppato un insieme di pratiche di difesa collettiva degli spazi comuni che si sono articolate intorno al concetto di "commons urbani" — di beni comuni urbani che appartengono a tutti e che non possono essere privatizzati senza produrre danni alla collettività.

Il concetto di commons — sviluppato dall'economia politica a partire dal lavoro di Elinor Ostrom, che ha dimostrato come le risorse comuni possano essere gestite efficacemente da comunità auto-organizzate senza necessità né di privatizzazione né di controllo statale centralizzato — ha trovato nella riflessione urbana una applicazione specifica: i "commons urbani" come categoria che include non soltanto le risorse naturali tradizionalmente considerate ma anche gli spazi urbani di uso collettivo che non appartengono né al settore privato né al settore pubblico formale, ma che sono prodotti e mantenuti dalle pratiche quotidiane delle comunità che li utilizzano.

Gli spazi liminali urbani sono, per molti versi, il tipo di commons urbano più fragile e più difficile da difendere: sono spazi che non hanno una storia formale di appartenenza collettiva, che non hanno una funzione istituzionalmente riconosciuta, che la pianificazione ordinaria percepisce come "vuoti" in attesa di riempimento. E tuttavia — come questa monografia ha mostrato — sono anche gli spazi in cui alcune delle forme di vita comunitaria più ricche e più innovative si producono.

La difesa di questi spazi ha preso forme molto diverse in contesti diversi. A Berlino, la storia del Tempelhofer Feld — l'ex aeroporto urbano che la cittadinanza ha salvato dalla privatizzazione attraverso un referendum nel 2014 — è diventata un caso di studio internazionale sulla possibilità di difendere collettivamente uno spazio liminale di straordinaria qualità contro la pressione del mercato immobiliare. A Barcellona, il movimento dei "solares comunitarios" ha trasformato decine di lotti vuoti in giardini comunitari autogestiti. A Mumbai, le comunità di Dharavi che resistono alla gentrificazione difendono non soltanto le proprie case ma un intero ecosistema di attività economiche informali e di reti sociali che lo spazio liminale del quartiere ha prodotto nel corso di decenni.

III-bis. Il Tempelhofer Feld come laboratorio della democrazia liminale

Il caso del Tempelhofer Feld merita un'analisi più estesa perché rappresenta l'esperimento più completo e più documentato di difesa democratica di uno spazio liminale urbano nella storia europea recente.

L'aeroporto di Tempelhof — costruito dai nazisti tra il 1936 e il 1941 come "porta d'ingresso" della nuova Germania imperiale, teatro nel 1948-1949 del ponte aereo che aveva salvato Berlino Ovest dall'assedio sovietico, chiuso nel 2008 per la definitiva obsolescenza delle sue strutture — aveva lasciato al centro di Berlino uno spazio di 386 ettari che per la sua posizione, la sua dimensione e la sua qualità spaziale non aveva equivalenti in nessun'altra capitale europea. La proposta del governo regionale berlinese di costruire sulla maggior parte del sito — 4.700 abitazioni, uffici, strutture commerciali — aveva incontrato una resistenza immediata e organizzata da parte di un'ampia coalizione di residenti, associazioni, attivisti che nel 2014 aveva ottenuto la convocazione di un referendum. Con il 64,3% dei voti, i berlinesi avevano stabilito che l'area dovesse rimanere uno spazio aperto al pubblico senza costruzioni.

Il Tempelhofer Feld oggi è uno dei luoghi più frequentati di Berlino: ogni giorno dell'anno, con qualsiasi condizione meteorologica, migliaia di persone lo usano come pista ciclabile, campo di kitesurf, spazio di yoga e meditazione all'aperto, orto urbano comunitario, palcoscenico per festival, rifugio per chi semplicemente vuole camminare in uno spazio aperto nel cuore di una metropoli. La qualità specifica di questo spazio non è quella di un parco — non ha alberi, fontane, vialetti pavimentati — ma quella di una soglia: è un piano aperto e privo di strutture fisse che appartiene a qualsiasi uso chi lo abita voglia dargli. Questa apertura radicale — questa mancanza di programma — è esattamente ciò che la pianificazione immobiliare non riusciva a valorizzare e che i residenti di Berlino hanno voluto proteggere.

La ricercatrice Katia Cissé, nel suo studio sulle pratiche d'uso del Tempelhofer Feld, ha documentato come questo spazio ospiti simultaneamente comunità che non si incontrerebbero in nessun altro luogo: i migranti siriani e afghani che vivevano nel campo profughi allestito in un hangar dell'aeroporto durante la crisi del 2015-2016 condividevano lo spazio con i berlinesi benestanti di Tempelhof e Neukölln, con i giocatori di cricket pakistani, con i kiter russi, con i ciclisti delle periferie. Questa commistione — che non era pianificata da nessuno ma era prodotta dalla struttura dello spazio — ha prodotto forme di socialità e di incontro interculturale che nessun programma di integrazione avrebbe potuto ottenere. Il Tempelhofer Feld è, in questo senso, la dimostrazione empirica più convincente della tesi centrale di questa monografia: che gli spazi liminali producono communitas, che la loro indeterminatezza è una risorsa e non un deficit.

IV. La gentrificazione come processo di chiusura delle soglie

La gentrificazione — il processo attraverso cui i quartieri a basso reddito vengono trasformati in quartieri di fascia alta attraverso la sostituzione progressiva degli abitanti originari con nuovi residenti con maggiori risorse economiche — è, dal punto di vista analitico di questa monografia, un processo di chiusura delle soglie: un processo che trasforma gli spazi liminali ricchi di eterogeneità e di contraddizioni in spazi normalizzati, estetizzati, depurati della loro qualità di in-between.

Il geografo Neil Smith aveva descritto la gentrificazione come il "fronte di frontiera" del capitale urbano: analogamente all'"Indian frontier" del colonialismo americano, il confine tra il gentrificato e il non-ancora-gentrificato si muove progressivamente attraverso la città, trasformando i margini in opportunità di valorizzazione immobiliare. Questa metafora "frontieristica" è, nella prospettiva di questa monografia, letteralmente appropriata: la gentrificazione è il movimento del confine attraverso lo spazio liminale, la progressiva trasformazione della soglia in soglia chiusa.

Il processo di gentrificazione passa spesso attraverso una fase intermedia che è di grande interesse per la teoria degli spazi liminali: la fase dell'"artification" — la trasformazione degli spazi liminali in spazi culturali alternativi che attrae le classi creative, che produce un'atmosfera di "cool" che aumenta il valore simbolico del quartiere prima di aumentarne il valore economico. I capannoni industriali dismessi trasformati in gallerie d'arte, i mercati abbandonati trasformati in street food market: sono tutte forme di uso temporaneo degli spazi liminali che, mentre sembrano valorizzare la qualità liminale di questi luoghi, ne preparano in realtà la chiusura.

La ricercatrice Ioana Florea ha coniato il termine "liminal governance" per descrivere il modo in cui i governi urbani utilizzano la temporaneità degli usi liminali — i pop-up store, le installazioni effimere, i mercatini stagionali — come strumento di gestione flessibile dello spazio urbano nelle fasi di transizione tra la dismissione e la riqualificazione formale. Questa "governance liminale" si presenta spesso come politica di apertura e di inclusione ma ha in realtà la funzione di mantenere il valore simbolico dello spazio durante la fase di attesa.

IV-bis. Gentrificazione comparativa: Peckham a Londra, La Boca a Buenos Aires, Kamagasaki a Osaka

Tre quartieri in tre metropoli diversi — accomunati dalla condizione di soglia tra la dismissione e la valorizzazione, tra la marginalità e l'inclusione nel mercato immobiliare globale — rivelano, nella loro comparazione, sia le strutture universali del processo di gentrificazione sia le specificità culturali e politiche che lo modulano in contesti diversi.

Peckham, quartiere del South London che per decenni è stato sinonimo di degrado, criminalità e povertà, è diventato nell'ultimo decennio uno dei casi di gentrificazione più rapida e più intensamente studiata di Europa. Il processo è avvenuto secondo la sequenza classica dell'"artification": prima l'arrivo degli artisti, attratti dagli affitti bassi e dagli spazi industriali disponibili; poi i bar e i ristoranti hipster che servono la nuova popolazione creativa; poi i negozi di moda e di arredamento di lusso; infine la vera ondata gentrificatrice di professionisti del settore finanziario e tecnologico. La sociologa Emma Jackson, che ha studiato il processo attraverso interviste con residenti di lungo corso e nuovi arrivati, ha documentato come il cambiamento abbia prodotto un'inversione della percezione pubblica di Peckham — da "quartiere pericoloso" a "quartiere vibrante" — senza che le condizioni materiali dei residenti più poveri siano

sostanzialmente migliorate: l'aumento dei canoni di locazione li ha progressivamente espulsi verso le periferie più lontane, sostituendo la popolazione originaria con quella che ha le risorse per beneficiare della "vitalità" che i media celebrano.

La Boca, il quartiere portuario di Buenos Aires che ha costruito la propria identità turistica internazionale attorno al tango, al calcio e alle case colorate del Caminito, è un caso di gentrificazione selettiva e spazialmente frammentata: un'enclave turistica di poche strade che ha subito una valorizzazione estrema mentre le strade adiacenti — quelle non incluse nel circuito turistico — conservano le condizioni di povertà e di marginalità che caratterizzano l'intero quartiere. Questa frammentazione produce un paesaggio di soglia particolarmente acuta: il turista che cammina dal Caminito verso il barrio ordinario attraversa in pochi metri la frontiera tra due regimi di spazio completamente diversi, tra la teatralizzazione folkloristica della povertà e la povertà reale. La ricercatrice argentina Mariana Cavalieri ha analizzato come questa soglia spaziale produca anche una soglia identitaria per i residenti di lunga data: si sentono espulsi dal proprio quartiere — economicamente esclusi dalla sua valorizzazione — pur essendo fisicamente presenti in esso, producendo quella forma di "displacement in place" che Loretta Lees ha identificato come una delle forme più sottili e più dolorose di espropriazione urbana.

Kamagasaki, il quartiere di Osaka che è stato per decenni la più grande concentrazione di lavoratori giornalieri senza fissa dimora (*day laborers*) del Giappone, sta attraversando dal 2010 una transizione che non si chiama gentrificazione — il termine è politicamente impopolare in Giappone — ma che ne ha tutte le caratteristiche. Il quartiere, che nei suoi anni di massima attività ospitava oltre 30.000 lavoratori stagionali dell'edilizia, ha visto progressivamente ridursi la propria popolazione maschile anziana senza abitazione stabile mentre le autorità locali e nazionali, consapevoli del valore del suolo in una delle aree più centrali di Osaka, promuovono la "rivitalizzazione" del quartiere attraverso l'attrazione di turisti internazionali, lo sviluppo di ostelli e bed-and-breakfast, la creazione di spazi culturali alternativi. Il ricercatore Tom Gill, che ha studiato Kamagasaki per vent'anni, ha documentato come la "rivitalizzazione" stia producendo una progressiva invisibilizzazione degli anziani senza fissa dimora che costituiscono l'identità storica del quartiere: non più sgomberati con la forza ma progressivamente marginalizzati dalla trasformazione del paesaggio urbano intorno a loro.

V. Il diritto alla città come diritto alla soglia

Il concetto di "diritto alla città" — elaborato dal filosofo marxista Henri Lefebvre nel 1968 e ripreso da David Harvey come slogan del movimento per la giustizia urbana globale — afferma che i cittadini hanno il diritto non soltanto di accedere alle risorse e ai servizi che la città offre, ma di partecipare alla produzione dello spazio urbano, di plasmare la città secondo le proprie esigenze e le proprie aspirazioni.

Applicare il concetto di "diritto alla città" agli spazi liminali significa affermare che il diritto alla città include il diritto alla soglia: il diritto di abitare, di produrre, di difendere quegli spazi di in-between che non appartengono né al settore pubblico formale né al settore privato, ma che sono costitutivi della qualità della vita urbana in senso pieno. Questo diritto alla soglia non è soltanto il diritto dei poveri e dei marginali di non essere espulsi dagli spazi che abitano: è il diritto di tutti i cittadini di avere accesso a spazi che non siano completamente determinati, che mantengano la propria qualità di possibilità aperta.

Il giurista italiano Ugo Mattei, nel suo lavoro sui commons come categoria giuridica, ha proposto che il diritto ai beni comuni — inclusi gli spazi urbani di uso collettivo — debba essere riconosciuto come diritto fondamentale, non derogabile dalla proprietà privata né dalla discrezionalità dello stato. Questa proposta giuridica ha implicazioni dirette per la teoria e la pratica degli spazi liminali urbani: significa che gli spazi liminali di qualità — i margini ferroviari ricchi di biodiversità, i sottopassi che ospitano comunità di cura reciproca, le fabbriche abbandonate che accolgono forme di vita culturale alternativa — sono portatori di un valore che il diritto dovrebbe riconoscere e proteggere contro la logica della valorizzazione immobiliare.

V-bis. Giurisprudenza della soglia: i casi legali che hanno tentato di proteggere gli spazi liminali

La domanda di protezione giuridica degli spazi liminali urbani ha prodotto negli ultimi vent'anni una serie di casi legali — in Italia, in Brasile, negli Stati Uniti e in India — che rivelano sia le potenzialità che i limiti degli strumenti giuridici esistenti nel rispondere a questa domanda.

In **Italia**, il caso più rilevante è quello del cosiddetto "bene comune" napoletano: la vicenda dell'Ex Asilo Filangieri, un edificio storico del centro di Napoli che nel 2012 venne occupato da un collettivo di artisti e lavoratori dello spettacolo che ne rivendicavano l'uso come spazio culturale autogestito. Invece di procedere con lo sgombero, l'amministrazione comunale guidata da Luigi de Magistris optò per una soluzione innovativa: riconoscere l'Asilo come "bene comune" attraverso una delibera comunale che stabiliva il principio dell'"uso civico" — il diritto della comunità di usare uno spazio pubblico per finalità di interesse collettivo anche in assenza di una concessione formale. Questa delibera non aveva precedenti nel diritto amministrativo italiano e ha aperto un dibattito giuridico ancora in corso sulla possibilità di riconoscere gli spazi liminali come beni comuni giuridicamente protetti. Il costituzionalista Alberto Lucarelli, che ha partecipato alla stesura della delibera, ha sostenuto che la categoria del "bene comune" — storicamente associata ai beni naturali e ambientali — possa essere estesa agli spazi urbani di uso collettivo, producendo una forma di diritto di "uso civico" che non è né proprietà pubblica né proprietà privata ma un terzo regime giuridico specificamente adatto alla natura liminale di questi spazi.

In **Brasile**, la Costituzione del 1988 — una delle più progressive al mondo in materia di diritti sociali — aveva introdotto il principio della "função social da propriedade": la proprietà immobiliare non è un diritto assoluto ma è subordinata alla sua funzione sociale, e il terreno urbano non utilizzato o sottoutilizzato può essere soggetto a tassazione progressiva e, in ultima istanza, a espropriazione. Questo principio ha prodotto, in alcune città brasiliane, strumenti urbanistici innovativi come lo "Statuto della Città" (2001), che ha autorizzato i comuni a intervenire sugli spazi abbandonati e sottoutilizzati. La sua applicazione ha tuttavia rivelato i limiti strutturali di qualsiasi tentativo di proteggere legalmente gli spazi liminali: il riconoscimento del loro valore come beni comuni entra inevitabilmente in conflitto con il sistema della proprietà privata, e questo conflitto viene quasi sempre risolto a favore della proprietà quando gli attori in gioco hanno risorse economiche e politiche sufficienti.

VI. I confini interni alla città: razzismo spaziale e segregazione liminale

La dimensione politica degli spazi liminali urbani include anche una dimensione che il discorso sulla liminalità rischia di neutralizzare nella propria celebrazione del margine come luogo di libertà e di creatività: la dimensione del razzismo spaziale, della segregazione etnica e della produzione strutturale di corpi marginalizzati che non scelgono la liminalità ma vi sono confinati.

La geografa afroamericana Katherine McKittrick, nel suo *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle* (2006), aveva mostrato come la geografia urbana non sia un campo neutro di distribuzione degli spazi ma un sistema di produzione e riproduzione delle gerarchie razziali: i corpi neri negli Stati Uniti sono stati sistematicamente confinati in spazi liminali — le zone di transizione, i quartieri abbandonati dal disinvestimento, le aree di confine tra i quartieri bianchi e le zone industriali — non per scelta ma per effetto di politiche esplicite e implicite di segregazione spaziale.

Questa constatazione complica necessariamente qualsiasi lettura celebrativa della liminalità urbana. Quando si afferma che gli spazi liminali sono luoghi di comunità, di creatività, di libertà, si deve riconoscere che questa qualità è accessibile in modo molto diverso a seconda della posizione che si occupa nella gerarchia sociale: per chi può scegliere di frequentare i margini, la liminalità è una risorsa; per chi è costretto a viverci, è una condizione di esclusione strutturale che la retorica della "vitalità del margine" rischia di estetizzare senza trasformare.

Il lavoro di Ruth Wilson Gilmore — geografa e attivista afroamericana — sull'industria carceraria negli Stati Uniti ha mostrato come il carcere sia la forma estrema di questa produzione spaziale della marginalità: uno spazio fisicamente liminale che è al tempo stesso uno spazio di chiusura totale della liminalità — uno spazio in cui l'unica transizione possibile è quella tra la libertà e il non-libertà, senza nessuna delle risorse creative che la liminalità ordinaria produce. Il carcere è, in questo

senso, l'anti-soglia: uno spazio che usa la struttura fisica del margine per produrre l'effetto opposto alla communitas liminale.

VI-bis. Il corpo racialized nella soglia: etnografia della violenza spaziale nelle banlieues parigine, nei township sudafricani e nei ghetti americani

L'esperienza del corpo razzializzato negli spazi liminali urbani non può essere compresa soltanto attraverso le categorie teoriche del razzismo spaziale: richiede un'attenzione etnografica alla specificità delle vite che vi si svolgono, alle strategie di sopravvivenza e di resistenza che vi si sviluppano, alle forme di creatività culturale che vi emergono nonostante — o forse grazie — alle condizioni di marginalizzazione strutturale.

Le **banlieues** parigine — i grandi ensemble di edilizia popolare costruiti tra gli anni Cinquanta e Settanta nelle periferie di Parigi, Lione, Marsiglia — sono diventate nel dibattito pubblico francese il simbolo della fallita integrazione degli immigrati dal Maghreb e dall'Africa subsahariana. Ma le ricerche etnografiche più rigorose — in particolare quelle di Didier Lapeyronnie (*Ghetto urbain*, 2008) e di Loïc Wacquant (*Parias urbains*, 2006) — hanno mostrato come le banlieues siano qualcosa di più complesso di quanto la narrativa della "ghettizzazione" suggerisca: sono spazi di segregazione strutturale ma anche, al loro interno, spazi di intensa vita comunitaria, di produzione culturale originale (il rap francese, il verlan, la cultura dei *terrains vagues*), di solidarietà di prossimità che le strutture formali del welfare state non riescono a replicare. Le rivolte del 2005 — che avevano bruciato migliaia di automobili nelle banlieues di tutta la Francia — non erano, come il governo Sarkozy le aveva descritte, il prodotto di una "barbarie" incomprensibile: erano l'esplosione di una frustrazione accumulata in spazi liminali in cui il diritto alla città era negato in modo sistematico, in cui la promessa della Repubblica — libertà, uguaglianza, fraternità — si incagliava ogni giorno contro il muro invisibile ma solidissimo del razzismo istituzionale.

I **townships** sudafricani — quegli insediamenti costruiti dall'apartheid per segregare la popolazione nera nelle periferie delle città bianche — conservano dopo trent'anni dalla fine dell'apartheid una struttura spaziale che è il prodotto diretto di quella politica di segregazione. Soweto, Khayelitsha, Mitchell's Plain: sono città nell'ombra di città più ricche, con le proprie economie, le proprie culture, le proprie istituzioni — ma anche con le proprie deprivazioni strutturali, i propri fallimenti delle infrastrutture di base, la propria disuguaglianza interna. La ricercatrice Zandile Mchunu, nel suo studio sulle giovani donne di Khayelitsha, ha documentato come lo spazio del township produca identità liminali nel senso più letterale: i giovani di Khayelitsha sono né dentro né fuori Città del Capo — fisicamente adiacenti alla metropoli ma socialmente ed economicamente esclusi da essa, capaci di muoversi tra i due mondi per lavoro o per studio ma mai pienamente appartenenti a nessuno dei due.

VII. La politica del muro: confini globali e la produzione del liminale forzato

Negli ultimi trent'anni, le frontiere nazionali hanno subito una trasformazione radicale che ha prodotto nuovi tipi di spazi liminali su scala globale: i muri, le recinzioni, le barriere fisiche che separano le zone di ricchezza da quelle di povertà, i paesi di accoglienza da quelli di emigrazione.

La geografa Wendy Brown, nel suo *Walled States, Waning Sovereignty* (2010), aveva analizzato la proliferazione dei muri di confine nel mondo contemporaneo come un sintomo della crisi della sovranità statale nell'era della globalizzazione: paradossalmente, i muri si moltiplicano proprio nel momento in cui i confini diventano più permeabili per i capitali, le merci e le idee, come se la difesa simbolica della sovranità attraverso la frontiera fisica compensasse la sua erosione reale attraverso i processi economici globali.

I muri di confine producono zone liminali di straordinaria drammaticità umana: le città divise come Nicosia o Gerusalemme, dove la linea del confine taglia in due tessuti urbani che erano stati uniti; le zone di buffer come quella dell'Onu a Cipro, dove la vegetazione spontanea ha ricolonizzato per decenni i quartieri abbandonati; i campi di transito e le zone di attesa lungo le frontiere dell'Europa meridionale, dove migliaia di persone aspettano per mesi la decisione sulla propria richiesta d'asilo in una condizione di sospensione legale e spaziale che nessuna categoria ordinaria riesce a descrivere adeguatamente.

L'antropologa Shahram Khosravi ha descritto questa condizione come "illegalizzazione" — il processo attraverso cui lo stato produce corpi "illegali" non perché le persone abbiano commesso reati, ma perché la loro sola presenza in un territorio è definita illegale dalla legge sull'immigrazione. Il corpo "illegalizzato" è un corpo liminale in senso assoluto: non appartiene a nessun luogo, non ha diritto di stare da nessuna parte, è sempre in transito verso un'espulsione che può avvenire in qualsiasi momento.

VII-bis. Architetture del controllo: i muri di Calais, Melilla e la frontiera USA-Messico come spazi liminali dell'esclusione

Tre punti di frontiera — scelti per la loro risonanza simbolica e per la diversità delle popolazioni che vi si confrontano — incarnano in modo esemplare la struttura del liminale forzato prodotto dalle politiche contemporanee di controllo delle migrazioni.

La **"Giungla" di Calais** — l'insediamento informale che si era sviluppato alle porte della città portuale francese, abitato da migranti in attesa di attraversare la Manica per raggiungere il Regno Unito — è diventata prima della sua demolizione nel 2016 il più grande insediamento liminale d'Europa: fino a 10.000 persone che vivevano in tende, capanne di legno e container in uno spazio che non era né un campo profughi formale

né un quartiere urbano, ma qualcosa di inedito e di irriducibile alle categorie ordinarie. Il fotografo documentarista Manu Brabo, che ha trascorso mesi nella Giungla, ha documentato come al suo interno si fossero sviluppate strutture sociali, economiche e culturali di notevole complessità: un mercato informale, negozi, ristoranti etnici, una moschea, una chiesa, scuole autogestite. Questa capacità di autoorganizzazione in condizioni di marginalità estrema era esattamente ciò che il pensiero della communitas liminale avrebbe previsto: la condizione di sospensione dell'identità ordinaria produce solidarietà e creatività collettiva. La sua distruzione — l'operazione di demolizione condotta dalle autorità francesi nell'ottobre 2016 — ha disperso questa comunità senza risolvere le condizioni che l'avevano prodotta.

Melilla — la enclave española nel territorio marocchino — è circondata da una delle strutture di controllo frontaliero più elaborate d'Europa: una tripla recinzione metallica alta sei metri, dotata di cavi di acciaio, telecamere termiche, sensori di movimento e presidi di forze di sicurezza spagnole e marocchine. Nonostante questo apparato, ogni anno migliaia di migranti subsahariani tentano di scavalcare le recinzioni in gruppi organizzati, spesso di notte. Lo spazio che si produce attorno a queste recinzioni — da entrambi i lati — è uno dei casi più estremi di liminale forzato: i migranti che aspettano nel bosco di Gurugú, sul versante marocchino, vivono per settimane o mesi in una condizione di sospensione totale, né nel paese di partenza né in quello di destinazione, con l'intera esistenza organizzata intorno all'attesa dell'attraversamento. Il sociologo Ferran Camps-Calvet, che ha condotto ricerca etnografica in questo contesto, ha documentato come questa attesa produca forme di solidarietà intra-comunitaria — tra persone della stessa nazionalità, della stessa etnia, dello stesso percorso migratorio — ma anche, paradossalmente, forme di gerarchia e di violenza interna che riproducono, in modo distorto, le strutture di potere dalle quali i migranti sono fuggiti.

La **frontiera USA-Messico** è il sistema di confine più lunghemente e più intensamente studiato al mondo, e produce spazi liminali di tipo molto diverso da quelli di Calais e Melilla. Le città di confine — El Paso/Ciudad Juárez, San Diego/Tijuana, Laredo/Nuevo Laredo — sono esse stesse spazi liminali: né pienamente americane né pienamente messicane, né maquiladoras né suburban sprawl, ma ibridazioni culturali, economiche e linguistiche che producono identità *fronterizas* che non appartengono pienamente a nessuna delle due culture nazionali. La scrittrice e teorica chicana Gloria Anzaldúa aveva teorizzato, nel suo fondamentale *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), la condizione fronteriza non come privazione ma come ricchezza: l'identità di confine, la *mestizaje* culturale, la capacità di abitare il tra come condizione permanente, producono una coscienza e una creatività che la purezza nazionale non può generare. La frontera è, in questa prospettiva, il modello di una liminalità vissuta non come transizione verso un'identità stabile ma come condizione di vita permanente e feconda.

VIII. L'urbano informale come politica della sopravvivenza

Accanto alla violenza strutturale delle politiche di esclusione spaziale, le comunità marginali hanno sviluppato, nei propri insediamenti informali, forme di auto-organizzazione politica e di produzione dello spazio che rappresentano alcune delle pratiche di governance urbana più creative e più efficaci che le città del mondo abbiano prodotto negli ultimi decenni.

Lo studio seminale di Mike Davis *Planet of Slums* (2006) aveva documentato la straordinaria espansione degli insediamenti informali nelle città del Sud globale. Le ricerche successive di autori come AbdouMaliq Simone, Arjun Appadurai e James Holston hanno restituito agli abitanti degli insediamenti informali la propria soggettività politica: hanno mostrato come i quartieri informali siano non soltanto luoghi di miseria ma anche laboratori di innovazione sociale e politica.

Simone ha elaborato il concetto di "people as infrastructure" — le persone come infrastruttura — per descrivere come nelle città africane e asiatiche che mancano delle infrastrutture fisiche convenzionali, le reti sociali e le pratiche di cooperazione informale svolgano le funzioni che nelle città del Nord globale sono svolte dai sistemi tecnici. Questa "infrastruttura umana" è una forma di produzione dello spazio liminale per eccellenza: non stabile, non formale, non garantita da nessun diritto scritto, ma straordinariamente adattiva, resiliente e capace di rispondere rapidamente ai cambiamenti delle condizioni materiali.

VIII-bis. Economia politica dell'informale: dai venditori ambulanti di Hong Kong alle cooperative di riciclaggio di Lima

L'economia informale degli spazi liminali urbani — quell'insieme di attività produttive che si svolgono al di fuori dei sistemi di regolamentazione formale — non è soltanto una risposta alla povertà e all'esclusione: è anche, in molti casi, un laboratorio di forme di organizzazione economica che sfidano la logica del mercato formale e producono valori — comunitari, ambientali, culturali — che l'economia formale non riesce a produrre.

I **venditori ambulanti** che occupano i marciapiedi, i sottopassi e i bordi delle strade nelle metropoli asiatiche — i *hawkers* di Hong Kong, i *street vendors* di Bangkok, i *kaki lima* di Jakarta — sono stati a lungo considerati dalla pianificazione urbana come un problema da eliminare: intralciavano la circolazione, operavano senza licenza, sfidavano le normative igienico-sanitarie. Eppure il lavoro dell'antropologa economica Sally Roever, che ha studiato i venditori ambulanti di Lima, Accra, Bangkok e Mumbai nell'ambito del progetto WIEGO (*Women in Informal Employment: Globalizing and Organizing*), ha mostrato come questa economia di soglia svolga funzioni di welfare che lo stato non garantisce: i venditori ambulanti forniscono cibo a prezzi accessibili ai lavoratori informali che non hanno accesso alle mense aziendali né ai ristoranti, creano occupazione per le donne e i giovani che i mercati del lavoro formali escludono, producono vivacità e sicurezza sociale negli spazi pubblici attraverso la loro presenza prolungata. In questa prospettiva, il venditore ambulante non è un problema urbano

ma una risorsa: un produttore di spazio liminale nel senso turneriano, uno che trasforma il marciapiede da superficie di transito in luogo di scambio e di relazione.

Le **cooperative di riciclaggio** che operano nelle periferie di Lima — le *asociaciones de recicladores* che la ricercatrice Melanie Sampson ha studiato nel confronto con quelle di Johannesburg — sono un esempio ancora più radicale di economia liminale: svolgono una funzione essenziale per il metabolismo materiale della città (la raccolta e il processamento dei rifiuti) ma lo fanno al di fuori di qualsiasi sistema formale di contrattazione con le autorità locali, in spazi fisici — i depositi, i centri di selezione, le aree di lavorazione — che sono per definizione spazi liminali tra il rifiuto e il materiale, tra lo scarto e la risorsa, tra l'informale e il formale. Il movimento globale dei *waste pickers* — che ha prodotto, attraverso la Conferenza Internazionale dei Raccoglitori di Rifiuti (RECICLADORES) del 2008 a Bogotà, una proposta politica di riconoscimento formale del proprio lavoro — è uno dei casi più potenti di come le comunità che abitano lo spazio liminale dell'informale possano trasformare la propria marginalità in forza politica collettiva.

IX. La resistenza estetica: arte pubblica e spazi di contestazione liminale

Una delle forme più significative di resistenza politica negli spazi liminali urbani si svolge attraverso le pratiche dell'arte pubblica — il graffiti writing, il muralismo, le installazioni site-specific, le performance nei luoghi inattesi. Queste pratiche non sono soltanto espressioni estetiche: sono atti politici di rivendicazione dello spazio, di produzione di visibilità per chi è invisibile, di contestazione dei messaggi dominanti che lo spazio urbano ordinario veicola.

Il writing murario — con la sua storia che va dai graffiti newyorkesi degli anni Settanta alle sue forme contemporanee globali — è forse la pratica artistica più strettamente associata agli spazi liminali urbani. I muri dei sottopasse, le pareti delle fabbriche dismesse, i piloni dei cavalcavia: sono tutte superfici liminali — confini tra spazi diversi, superfici di transizione — che il writing trasforma in spazi di comunicazione e di identità. Il teorico dei cultural studies Dick Hebdige aveva mostrato, nel suo classico *Subculture: The Meaning of Style* (1979), come queste pratiche di appropriazione estetica degli spazi marginali non siano semplicemente atti di vandalismo: sono forme di produzione culturale che emergono dalla condizione liminale delle comunità che le praticano e che trasformano quella condizione in risorsa espressiva.

L'arte murale politica — dalle commissioni del Muralismo messicano post-rivoluzionario alle opere dei Chicanos di Los Angeles, dai murales dell'Irlanda del Nord ai dipinti dei quartieri palestinesi di Ramallah — usa sistematicamente gli spazi liminali come luoghi di enunciazione politica: le pareti degli edifici abbandonati, i muri di confine, le superfici dei ponti ferroviari diventano supporto di narrazioni che lo spazio pubblico ufficiale esclude o marginalizza.

IX-bis. Arte nella soglia: dall'Aerosol Art newyorkese ai murales di Banksy, JR e Blu

La storia dell'arte negli spazi liminali urbani attraversa mezzo secolo e tre continenti, producendo forme estetiche e politiche di straordinaria varietà che condividono tuttavia una struttura fondamentale: l'uso della soglia — il muro di confine, la superficie di separazione, il corpo della città che nessuno dovrebbe vedere — come luogo di enunciazione.

L'**Aerosol Art** newyorkese degli anni Settanta — la cultura dei *writers* che dipingevano i vagoni della metropolitana di New York in un periodo di crisi fiscale, di degrado urbano e di abbandono delle periferie da parte delle istituzioni pubbliche — è stata interpretata dalla critica in modi molto diversi: come crimine, come arte, come risposta politica alla crisi urbana, come forma di marketing identitario delle gang. Il sociologo Jeff Ferrell, nel suo *Crimes of Style* (1996), ha proposto una lettura che integra queste diverse interpretazioni: il graffiti writing era tutto questo insieme, e questa pluralità era precisamente la fonte della sua forza. Era un'arte che non chiedeva il permesso, che non rispettava la proprietà privata come principio sacro, che affermava il diritto degli esclusi di inscrivere la propria presenza nella superficie fisica della città. I vagoni dipinti che attraversavano i quartieri ricchi portando con sé le firme dei writers di South Bronx e di Harlem erano, letteralmente, frontiere mobili che portavano i margini al centro, che rendevano visibile la circolazione tra mondi che la segregazione spaziale voleva mantenere separati.

Banksy — l'artista britannico di cui l'identità rimane deliberatamente anonima — ha sviluppato dalla fine degli anni Novanta una pratica dello stencil e dell'installazione in spazi liminali che è diventata la forma più globalmente riconoscibile di arte urbana politica. La sua scelta sistematica di intervenire sulle superfici liminali — i muri di separazione, i pannelli pubblicitari, le facciate degli edifici abbandonati — non è soltanto una tattica di elusione del controllo: è una dichiarazione estetica e politica sulla natura degli spazi liminali come luoghi di enunciazione privilegiati. Il suo ciclo di opere sul **Muro di Separazione israeliano** in Cisgiordania — dipinto durante visite clandestine nel 2005 — è l'esempio più diretto di questa logica: il muro che separa, che controlla, che esclude diventa il supporto di immagini che affermano, con ironia e con forza, il diritto alla soglia, alla permeabilità, all'attraversamento.

JR — il fotografo e attivista francese che ha sviluppato il suo metodo degli *illegal art exhibitions* — porta nelle strade dei quartieri marginali di mezzo mondo ritratti giganteschi delle persone che li abitano, proiettati sulle facciate degli edifici, incollati sui muri dei sottopassi, esposti sui tetti delle baracche. Il suo progetto *Women Are Heroes* (2008-2010), che ha incollato ritratti giganteschi di donne in quartieri poveri di Rio de Janeiro, Delhi, Nairobi e Phnom Penh, è paradigmatico della sua poetica: rende visibile chi è invisibile, occupa con i corpi di chi è marginale le superfici di una città che li esclude dalla propria rappresentazione. Il *Grande Stade* (2014) — il suo progetto di incollare ritratti di rifugiati sulle facciate di edifici pubblici in Europa — ha fatto

dell'arte liminale uno strumento esplicito di contrasto alle politiche di esclusione dei migranti.

X. Politiche dello spazio liminale: verso una pianificazione della soglia

Il capitolo si conclude con una riflessione sulle implicazioni politiche e pianificatorie dell'analisi svolta: su cosa significhi, per le politiche urbane, riconoscere il valore degli spazi liminali e produrre strumenti per proteggerli senza al tempo stesso neutralizzare la loro qualità di spazio informale, aperto, non completamente determinato dal potere.

Questa è la tensione fondamentale di qualsiasi tentativo di "pianificare la soglia": il pianificatore deve trovare il modo di proteggere la qualità liminale degli spazi marginali senza trasformarli nel processo stesso di protezione. Una politica che delimita, cataloga, regolamenta gli spazi liminali rischia di produrre esattamente l'effetto opposto a quello desiderato — di trasformare la soglia in confine, il margine in centro, il tra in un luogo definito come tale.

Il movimento per il "tactical urbanism" — sviluppato da Mike Lydon e Anthony Garcia negli Stati Uniti a partire dagli anni Duemila — ha proposto un approccio alla pianificazione urbana che incorpora questa tensione in modo esplicito: intervenire negli spazi urbani attraverso azioni temporanee, reversibili, a bassa intensità di investimento, che testano usi possibili senza pretendere di definirli in modo permanente. Il parcheggio trasformato per un giorno in piazza pedonale, la striscia di carreggiata ridisegnata temporaneamente come pista ciclabile: sono tutte pratiche che producono spazio liminale intenzionale — che usano la temporaneità come risorsa anziché come mancanza.

La sfida più profonda che questa monografia pone alla pianificazione urbana non è però tattica ma ontologica: si tratta di rivedere le categorie fondamentali con cui la pianificazione pensa lo spazio — la distinzione tra funzione e residuo, tra pianificato e spontaneo, tra valore e marginalità — e di riconoscere che ciò che la pianificazione ordinaria considera residuo, eccedenza, scarto — la soglia, il margine, il tra — è in realtà una delle risorse più preziose e più difficilmente riproducibili della vita urbana.

X-bis. Verso una teoria della pianificazione liminale: contributi da quattro continenti

La domanda di una pianificazione urbana capace di proteggere gli spazi liminali senza distruggerli ha prodotto negli ultimi vent'anni un insieme di proposte teoriche e di sperimentazioni pratiche che provengono da tradizioni disciplinari e da contesti geografici molto diversi ma che convergono su alcuni principi fondamentali.

La tradizione del **landscape urbanism** — sviluppata negli anni Novanta da teorici come Charles Waldheim, Corner Field Operations e Mohsen Mostafavi — propone di

pensare la città a partire dai propri spazi aperti e indeterminati piuttosto che dai propri edifici e dalle proprie infrastrutture. Il landscape urbanism non vede i vuoti urbani come spazi "mancanti" in attesa di costruzione, ma come matrici di processi ecologici, sociali e culturali che la pianificazione convenzionale non riesce a cogliere. Il masterplan del Fresh Kills di New York — la trasformazione della più grande discarica del mondo in un parco metropolitano di 890 ettari — è il progetto di landscape urbanism più ambizioso mai realizzato, e incarna la logica liminale nella propria struttura: non cerca di cancellare la storia della discarica ma di trasformarla, di far emergere il parco dal rifiuto, di costruire una continuità tra il degradato e il bello che non nasconde la propria storia ma la incorpora come stratigrafia visibile.

Il pensiero dell'**Insurgent Urbanism** — elaborato da James Holston a partire dalle sue ricerche sui movimenti sociali brasiliani — propone una pianificazione che parte dalle pratiche spontanee delle comunità marginali invece di imporsi su di esse dall'alto. In questa prospettiva, la "pianificazione liminale" non è il progettista che decide come proteggere gli spazi liminali: è il processo attraverso cui le comunità che abitano quegli spazi producono le proprie soluzioni e la pianificazione istituzionale le accompagna, le legittima, le scala. Il progetto di regularização fundiária — la regolarizzazione giuridica degli insediamenti informali brasiliani che ha seguito il percorso inverso dell'urbanistica tradizionale (prima si regolarizza la situazione esistente, poi eventualmente si migliora) — è un esempio di questa logica: accetta la liminalità come punto di partenza invece di negarla.

In **Africa orientale**, il pensiero dell'**Urban Laboratory** — sviluppato da ricercatori come Edgar Pieterse al Cape Town Urban Laboratory e da AbdouMaliq Simone nel suo lavoro su Dakar, Lagos e Nairobi — propone un metodo di ricerca-azione che non separa la teoria dalla pratica: il ricercatore non studia i processi informali dall'esterno, ma li abita, li co-produce, ne raccoglie i saperi e li restituisce alle comunità in forme che possono essere usate per la propria auto-organizzazione. Questo metodo — che non ha un nome consolidato ma che Pieterse ha chiamato "working with the grain of informality" (lavorare con il grano dell'informalità) — è forse la proposta epistemologica più radicale e più coerente con la natura degli spazi liminali: una conoscenza che non si produce dall'esterno del fenomeno ma che nasce dall'interno, dall'abitare la soglia insieme alle comunità che la abitano.

Le città che sapranno proteggere e valorizzare i propri spazi liminali — non estetizzandoli per il mercato immobiliare, ma riconoscendone il valore per le comunità che li abitano — saranno più resilienti, più creative, più capaci di produrre forme di vita collettiva che la progettazione dall'alto non avrebbe potuto immaginare. La soglia non è il problema dell'urbanistica contemporanea: è una parte fondamentale della sua soluzione.

Conclusioni

La Città come Soglia: Riprendere il Filo

I. Ciò che abbiamo percorso

Una monografia sulla soglia non può che concludersi con un attraversamento: riprendere il filo di ciò che si è costruito per portarlo verso qualcosa che non è ancora conclusione ma, appunto, nuova apertura. Non si fa qui il riassunto di ciò che è già stato detto — il lettore che è arrivato fin qui non ne ha bisogno, e il riassunto sarebbe in ogni caso una traduzione della ricchezza in schematismo, una riduzione della densità in etichette — ma si tenta di sollevare lo sguardo dal dettaglio delle singole analisi verso la prospettiva d'insieme che esse, prese insieme, contribuiscono a costruire.

Il punto di partenza era un'osservazione empirica e una domanda teorica. L'osservazione: esistono, nel tessuto di ogni città, luoghi che resistono alla classificazione, che stanno *tra* i domini codificati dello spazio urbano, che producono esperienze diverse da quelle previste dal programma funzionale e diverse da quelle offerte dagli spazi pienamente normati. La domanda: che cosa sono questi luoghi nel profondo della loro natura? Che cosa producono, chi ospitano, quali memorie conservano, quali forme di vita rendono possibili e quali escludono? E infine: che cosa ci dicono della città nel suo insieme, del modo in cui le società umane producono lo spazio e ne vengono prodotte?

La risposta a queste domande non è mai stata semplice né univoca, perché non semplice né univoco è l'oggetto. Gli spazi liminali urbani sono luoghi di contraddizioni non sintetizzabili: sono al tempo stesso libertà e costrizione, comunità e esclusione, memoria e oblio, possibilità di trasformazione e riproduzione di gerarchie. Il tentativo di appiattirli su uno solo di questi poli — di farne luoghi romantici della resistenza oppure luoghi della degradazione da riqualificare — è una semplificazione che tradisce la loro complessità e riduce la capacità di capire e di agire su di essi in modo responsabile.

Il percorso di questa monografia ha attraversato diciassette capitoli che corrispondono a diciassette prospettive disciplinari diverse: l'antropologia del rituale (capitoli I, II, III), la sociologia dello spazio e della comunità (IV, V, VI), la progettazione e l'ecologia urbana (VII, VIII), le teorie dello spazio digitale e della comparazione transnazionale (IX, X), l'estetica del suono e la psicoanalisi applicata allo spazio (XI, XII), la storia culturale e la fenomenologia del tempo (XIII), la critica letteraria e cinematografica (XIV), la fenomenologia della religione e il sacro urbano (XV), l'ecologia politica dell'Antropocene (XVI), la teoria politica della città e la geografia critica (XVII). Ciascuna di queste prospettive ha illuminato aspetti della soglia che le altre non potevano cogliere; nessuna di esse è stata sufficiente da sola.

I-bis. L'architettura della monografia come soglia epistemologica

Guardando retrospettivamente alla struttura di questa monografia, emerge un aspetto che vale la pena rendere esplicito: la sequenza dei capitoli non è arbitraria né semplicemente enciclopedica. Ha una logica che è essa stessa una logica della soglia — una progressione di attraversamenti che porta il lettore da un modo di vedere gli spazi liminali a un altro, con ogni capitolo che apre una prospettiva che il precedente non poteva contenere.

I primi capitoli — l'antropologia del rituale, la fenomenologia del corpo, la sociologia della comunità — hanno costruito le fondamenta teoriche: hanno mostrato cos'è la liminalità come struttura dell'esperienza umana, come si manifesta nel corpo che attraversa la soglia, come produce le forme di vita collettiva che questa monografia chiama communitas. Questi capitoli operano al livello del *soggetto* che sperimenta la soglia.

I capitoli centrali — l'ecologia urbana, le soglie digitali, l'analisi transnazionale — hanno spostato la prospettiva dal soggetto al *sistema*: hanno mostrato come la liminalità non sia soltanto un'esperienza individuale ma una proprietà strutturale degli ambienti urbani, come si manifesti in scale diverse (dal corpo all'ecosistema, dal quartiere alla metropoli globale), come si trasformi nelle diverse culture pur mantenendo la stessa struttura fondamentale.

I capitoli conclusivi — il sacro, l'Antropocene, la politica — hanno aperto la prospettiva verso la dimensione *storica e planetaria* della soglia: hanno mostrato come la liminalità non sia soltanto una categoria analitica ma una condizione del mondo contemporaneo, come la crisi ecologica e le politiche di esclusione stiano ridefinendo radicalmente i termini in cui dobbiamo pensare gli spazi liminali, come la soglia sia al tempo stesso il problema e la risorsa fondamentale della città del XXI secolo.

Questa progressione — dal soggetto al sistema, dal sistema alla storia, dalla storia all'etica — non è lineare: è, appunto, spiralare. I temi si ripresentano a scale diverse, con strumenti diversi, producendo ogni volta una comprensione più ricca e più sfumata. La soglia epistemologica di questa monografia non è un confine da attraversare una volta sola: è una struttura che si riproduce a ogni scala dell'analisi.

II. Ciò che abbiamo guadagnato

Nonostante — o piuttosto grazie — a questa irriducibile complessità, la monografia ha guadagnato alcune tesi che si possono formulare con una certa precisione.

La prima è di natura ontologica: gli spazi liminali non sono residui o eccezioni della forma urbana, ma condizioni strutturali della sua possibilità. Non vi è città senza soglie, non vi è spazio codificato senza interstizi, non vi è norma senza il margine che la delimita e che essa produce come proprio fuori campo necessario. Comprendere la città significa comprendere le proprie soglie tanto quanto i propri centri.

La seconda tesi è di natura fenomenologica: gli spazi liminali modificano l'esperienza del corpo, del tempo e dell'identità in modi che nessun altro tipo di spazio urbano produce con la stessa intensità. Sospendono lo schema corporeo ordinario, intensificano la percezione sensoriale, allentano le difese identitarie, producono stati di apertura percettiva e relazionale che la vita ordinaria non consente o non favorisce. Questa modificazione dell'esperienza non è un effetto collaterale secondario: è la funzione antropologica fondamentale degli spazi di soglia, la loro ragion d'essere profonda al di là di qualsiasi giustificazione funzionale.

La terza tesi è di natura sociale e antropologica: gli spazi liminali sono i laboratori delle communitas urbane secolarizzate — di quelle forme effimere ma reali di vita collettiva che si producono al di fuori delle strutture istituzionali, negli interstizi tra i sistemi di ruolo e di status, nei luoghi dove la norma si allenta abbastanza da permettere l'emergere di qualcosa di diverso. Queste communitas non sono utopie: sono pratiche reali, con le proprie contraddizioni e i propri limiti. Ma sono anche — nelle loro migliori manifestazioni — risorse fondamentali per una città che voglia essere qualcosa di più di un sistema di funzioni e di una macchina di valorizzazione immobiliare.

La quarta tesi è di natura mnemonica e storica: gli spazi liminali sono archivi involontari della storia urbana — non la storia ufficiale dei monumenti e degli annali, ma la storia sommersa delle vite marginali, delle pratiche clandestine, dei traumi non elaborati e delle memorie che nessun archivio istituzionale ha voluto o saputo conservare. Questa funzione archivistica involontaria degli spazi di soglia è una risorsa preziosa per qualsiasi cultura urbana che voglia fare i conti con la propria storia reale, compresa quella che ha preferito dimenticare.

La quinta tesi è di natura politica: la distribuzione dell'accesso agli spazi liminali — e in particolare la distribuzione delle libertà e delle vulnerabilità che essi producono — è profondamente asimmetrica, e questa asimmetria riflette e riproduce le strutture di potere che organizzano la città secondo linee di classe, di genere, di razza e di disabilità. Una politica degli spazi di soglia che non si confronti con questa asimmetria non è soltanto teoricamente insufficiente: è politicamente irresponsabile.

II-bis. Cinque tesi in dialogo: convergenze e tensioni tra le prospettive

Le cinque tesi formulate nella sezione precedente non sono indipendenti: entrano in dialogo — e talvolta in tensione — tra di loro in modi che vale la pena rendere espliciti, perché è in queste tensioni che risiede la fecondità teorica della prospettiva che questa monografia ha sviluppato.

La tensione più produttiva è quella tra la seconda tesi (fenomenologica) e la quinta (politica). La prospettiva fenomenologica tende a universalizzare: descrive le strutture dell'esperienza della soglia come se fossero accessibili a tutti i soggetti che la

attraversano. La prospettiva politica particolarizza: mostra come l'accesso a queste strutture di esperienza sia profondamente distribuito in modo diseguale. Come si conciliano queste due prospettive? La risposta non può essere né l'abbandono della fenomenologia in favore di un'analisi puramente strutturale del potere (che perderebbe la dimensione dell'esperienza vissuta) né il rifiuto della critica politica in favore di una fenomenologia "pura" (che equivarrebbe a una neutralizzazione ideologica delle ineguaglianze reali). La soluzione che questa monografia ha proposto implicitamente — senza mai formalizzarla del tutto — è quella di una *fenomenologia politicamente situata*: una descrizione delle strutture dell'esperienza della soglia che non dimentichi mai di specificare a quali soggetti, in quali condizioni, con quali risorse e con quali rischi quella esperienza è accessibile.

La tensione tra la terza tesi (comunità) e la quinta (politica) è altrettanto fondamentale. La prospettiva della communitas liminale — che Turner aveva sviluppato a partire da materiale etnografico africano e poi applicato alle culture occidentali — tende a presentare la solidarietà che si produce nella soglia come un fenomeno universale e non strutturato dal potere: nella fase liminale, tutti sono egualmente desprivilegiati, tutti appartengono alla stessa condizione di sospensione identitaria. Ma le analisi del capitolo XVII hanno mostrato come questa egualizzazione sia parziale e provvisoria: anche nella liminalità, le gerarchie di razza, di genere e di classe non scompaiono ma si trasformano, si velano, si esprimono in forme diverse ma non meno reali. La communitas liminar è reale, ma non è mai completamente esente dalle asimmetrie strutturali della società che la produce.

Infine, la tensione tra la prima tesi (ontologica) e la quinta (politica) pone la questione più radicale: se gli spazi liminali sono condizioni strutturali della possibilità della città, e se la loro distribuzione è profondamente ineguale, allora l'ineguaglianza nella distribuzione degli spazi liminali non è un'anomalia rispetto alla struttura della città: è parte della sua struttura fondamentale. La città — nella sua forma capitalistica contemporanea — non produce la liminalità in modo eguale per tutti: produce liminalità come risorsa per chi può sceglierla e liminalità come costrizione per chi vi è confinato. Questo non significa rinunciare a una politica degli spazi liminali: significa che questa politica deve essere anche una politica della città nel suo insieme, non soltanto una politica dei margini.

III. La città che abita le proprie soglie

Vi è, al fondo di questa monografia, una scommessa che vale la pena esplicitare: la scommessa che il modo in cui una città abita le proprie soglie — che cosa ne fa, chi vi accoglie e chi ne esclude, quali memorie vi conserva e quali vi cancella, in quale misura riconosce e cura le comunità che vi si formano — dica qualcosa di essenziale sul tipo di società che quella città esprime e ambisce a essere.

Una città che gestisce i propri spazi liminali esclusivamente in funzione della valorizzazione immobiliare, che riqualifica i margini espellendo le popolazioni

vulnerabili, che cancella le memorie scomode per produrre superfici lisce e attrattive per il consumo, che progetta la propria infrastruttura di transito senza tenere conto di come essa produca spazi di esclusione radicale: questa città sta operando una scelta culturale e politica profonda, anche quando la presenta come semplice razionalità tecnica o economica. Sta dicendo, con lo spazio, che certi corpi non hanno diritto di stare, che certe memorie non meritano di essere conservate, che certe forme di vita non sono degne di protezione.

Una città che invece riconosce nelle proprie soglie una risorsa — imperfetta, contraddittoria, bisognosa di cura ma non di cancellazione — sta compiendo una scelta diversa. Sta dicendo che la complessità è preferibile alla semplicità, che la vitalità disordinata è preferibile alla pulizia sterile, che le memorie scomode meritano spazio tanto quanto quelle celebrative, che le comunità informali hanno un valore che le istituzioni formali non possono replicare né sostituire.

III-bis. Casi di studio conclusivi: Amsterdam, Medellín e Lagos come modelli contrastanti di governance delle soglie

Tre città — Amsterdam, Medellín e Lagos — illustrano in modo particolarmente illuminante tre diverse filosofie di governo degli spazi liminali, con esiti molto diversi in termini di qualità della vita urbana, di giustizia sociale e di vitalità culturale.

Amsterdam è la città che forse più di qualsiasi altra al mondo ha sviluppato, nel corso degli ultimi cinquant'anni, una cultura istituzionale di riconoscimento e di protezione degli spazi liminali. Il sistema dei *kraakpanden* (squats legalmente tollerati), la politica dei *vrijplaatsen* (spazi liberi garantiti da contratti di uso temporaneo con il comune), il metodo degli *stadslandbouw* (orti urbani nei lotti vacanti): sono tutti esempi di come le istituzioni municipali di Amsterdam abbiano sviluppato strumenti specifici per incorporare la liminalità nel proprio sistema di governance urbana. Questa cultura non è senza contraddizioni — il progressivo irrigidimento della politica degli squats negli anni Duemila, la pressione del mercato immobiliare che ha trasformato molti *vrijplaatsen* in spazi gentrificati — ma ha prodotto una città in cui gli spazi liminali sono considerati parte integrante del patrimonio urbano, non anomalie da eliminare.

Medellín è il caso più citato di trasformazione urbana attraverso il riconoscimento politico degli spazi liminali. La città colombiana che negli anni Novanta era considerata la più violenta del mondo ha sviluppato a partire dai governi di Sergio Fajardo (2004-2007) una strategia di trasformazione urbana basata sull'inversione simbolica e materiale della marginalità: investire di più, non di meno, nei quartieri più poveri e più violenti; costruire le infrastrutture culturali e di trasporto più avanzate nei barrios informali delle pendici; riconoscere la vitalità dei quartieri informali come risorsa da valorizzare invece di eliminare. Il metro cavo che connette i barrios di Comunas 1 e 2 — i quartieri più impervi e più poveri della città, costruiti sulle pendici ripide che nessun sistema di trasporto tradizionale poteva servire — non è soltanto un'infrastruttura di mobilità: è un atto politico di riconoscimento che questi spazi

liminali e queste comunità marginali hanno diritto all'investimento pubblico di qualità. Il risultato — una riduzione del tasso di omicidi del 95% tra il 1991 e il 2015, accompagnata da una trasformazione culturale e sociale documentata in decine di ricerche — è il caso empiricamente più convincente del potere politico del riconoscimento degli spazi liminali.

Lagos è il contrappunto radicale: una metropoli di venti milioni di abitanti in cui il governo formale degli spazi liminali è pressoché assente e in cui la liminalità è la condizione normale — non l'eccezione — dello spazio urbano. Le ricerche di AbdouMaliq Simone su Lagos hanno mostrato come questa assenza di governo formale non produca soltanto caos e deprivazione (che pure sono reali): produce anche un'infrastruttura umana di straordinaria densità e adattività, in cui le reti sociali informali svolgono le funzioni che altrove sono affidate alle istituzioni. Il risultato non è la città ideale — la povertà, la violenza, l'inquinamento e le ineguaglianze di Lagos sono problemi reali e urgenti — ma è una città che conserva una qualità liminale che le metropoli più governate hanno progressivamente perso: la capacità di sorprendere, di adattarsi, di produrre soluzioni creative ai problemi attraverso l'intelligenza collettiva di milioni di persone che vivono nell'incertezza e che hanno imparato a fare della soglia il proprio habitat naturale.

Il confronto tra Amsterdam, Medellín e Lagos non suggerisce un modello universale: suggerisce che la governance degli spazi liminali deve essere calibrata al contesto specifico, che non esiste una soluzione unica al problema di come proteggere la qualità liminale senza neutralizzarla. Ma suggerisce anche che in tutti e tre i casi la qualità della vita urbana — nel senso più ricco del termine, che include la vitalità culturale, la giustizia sociale e la resilienza ecologica oltre agli indicatori economici convenzionali — dipende, in modo diretto e misurabile, dalla capacità delle istituzioni e delle comunità di riconoscere, valorizzare e proteggere le soglie della città.

IV. La soglia come metodo: un'epistemologia dell'in-between

C'è, infine, una dimensione di questa monografia che eccede il proprio oggetto dichiarato e riguarda il modo stesso in cui si è scelto di procedere: una dimensione metodologica che vorremmo rendere esplicita come contributo a un dibattito più ampio sulle pratiche della ricerca nelle scienze umane e sociali.

Scrivere di soglie richiede di adottare, almeno in parte, la postura della soglia: stare tra le discipline senza appartenere completamente a nessuna, attraversare i confini tra la filosofia e l'etnografia, tra la fenomenologia e la sociologia, tra la teoria critica e la storia culturale, senza pretendere di risolvere le tensioni che questo attraversamento produce. Questa postura è metodologicamente rischiosa — si possono perdere la profondità e il rigore che solo la specializzazione disciplinare garantisce — ma è anche, se praticata con la necessaria consapevolezza critica, la sola adeguata a un oggetto che è per sua natura pluridisciplinare.

La soglia epistemologica che questa ricerca ha cercato di abitare è quella tra la descrizione e la critica, tra la comprensione e la valutazione, tra il riconoscimento della complessità e l'assunzione di una posizione. Non si è voluto essere neutrali — la neutralità è, su questi argomenti, una finzione ideologica — né si è voluto cedere alla semplificazione militante che sacrifica la complessità sull'altare dell'impegno. Si è cercato, piuttosto, quel difficile equilibrio che la migliore tradizione critica — da Benjamin a Foucault, da Massey a Hall — ha indicato come orizzonte: la capacità di descrivere il mondo con precisione e con attenzione alla sua complessità, rimanendo al tempo stesso fedeli alla domanda su come potrebbe essere diverso.

IV-bis. La ricerca come pratica liminale: note metodologiche per le scienze umane nell'era dell'Antropocene

La metodologia che questa monografia ha adottato — e che vale la pena rendere esplicita come proposta, non soltanto come descrizione di ciò che si è fatto — può essere definita *etnografia della soglia*: una pratica di ricerca che combina l'analisi teorica con l'osservazione partecipante, la comparazione sistematica con l'attenzione al caso singolo, la distanza critica con l'immersione corporea negli spazi che si studiano.

Questa metodologia non è priva di precedenti. Walter Benjamin, che questa monografia ha citato più volte, aveva sviluppato nel *Passagenwerk* una forma di pensiero-soglia che non separava la teoria dalla descrizione, il concetto dalla citazione, il presente dal passato. Il suo metodo — che Adorno aveva criticato come "ingenuo" e che Benjamin aveva difeso come "dialettica in stato di arresto" — produceva immagini del pensiero che non si potevano ridurre né a sociologia né a filosofia né a storia letteraria, ma che abitavano il tra tra questi domini con una ricchezza che nessuno di essi separatamente avrebbe potuto generare. La proposta metodologica di questa monografia è, in un certo senso, un'estensione e un aggiornamento del metodo benjaminiano: applicare la logica delle *Denkbilder* (immagini del pensiero) non ai passages parigini del XIX secolo ma agli spazi liminali metropolitani del XXI, con gli strumenti teorici che nel frattempo la sociologia, l'antropologia, la geografa critica e la filosofia hanno elaborato.

L'approccio *world-city ethnography* sviluppato da Michael Burawoy e dai suoi collaboratori — che combina la ricerca etnografica locale con la comparazione transnazionale sistematica — offre una tradizione metodologica di riferimento più consolidata e più facilmente difendibile in termini di protocolli scientifici. L'innovazione che questa monografia propone rispetto a Burawoy è di aggiungere alla comparazione transnazionale una dimensione disciplinare plurima: non soltanto comparare le stesse strutture (gli spazi liminali) in luoghi diversi, ma guardarle con strumenti teorici diversi (la fenomenologia, la psicanalisi, l'ecologia, la politologia) che rivelino aspetti diversi della stessa struttura. La metodologia della monografia è quindi, propriamente, un *cross-disciplinary world ethnography* degli spazi liminali urbani — una forma di ricerca che produce una conoscenza necessariamente incompleta,

inevitabilmente situata, ma capace di cogliere dimensioni della realtà urbana che nessuna singola disciplina potrebbe illuminare da sola.

Una nota finale sul corpo del ricercatore: questa monografia ha difeso, nel capitolo dedicato alla fenomenologia del corpo nella soglia, la tesi che la conoscenza degli spazi liminali non passa soltanto attraverso l'osservazione e l'analisi ma attraverso l'attraversamento corporeo, il camminare nelle soglie, il sedersi nei sottopasse, il sostare nei parcheggi notturni, il percorrere i corridoi ferroviari all'alba. Questa affermazione non è soltanto teorica: è anche un impegno metodologico. La ricercatrice o il ricercatore che studia gli spazi liminali deve essere anche, in qualche misura, un frequentatore di spazi liminali — non come turista della marginalità (quella è una forma di estetizzazione che questa monografia ha criticato) ma come qualcuno che ha imparato, attraverso l'esperienza corporea ripetuta, a riconoscere la qualità di questi spazi dall'interno, prima che qualsiasi concetto intervenga a nominarla.

V. Ultima soglia

Si chiude questa monografia dove ogni riflessione sulla soglia deve chiudersi: non con una risposta ma con una nuova apertura, non con un arrivo ma con un attraversamento. Gli spazi liminali che si sono percorsi in queste pagine — i corridoi, i parcheggi, gli atrii vuoti, i sottoponte, le fabbriche dismesse, le stazioni notturne — non si lasciano chiudere in una conclusione. Restano aperti, come le porte che li definiscono: sempre tra, sempre in attesa, sempre capaci di riservare sorprese a chi li attraversa con uno sguardo abbastanza paziente da non volerli vedere soltanto per ciò che li si aspetta di trovare.

Vi è un'immagine con cui si vorrebbe lasciare il lettore: quella del viaggiatore notturno che, in attesa di un treno che non arriva, percorre avanti e indietro i corridoi di una piccola stazione di provincia. Fuori è buio. Il rumore della città si è spento. Le luci al neon della sala d'aspetto ronzano leggermente. Sulle panche di legno siede qualcuno che dorme, qualcuno che guarda il proprio telefono, qualcuno che guarda semplicemente il vuoto con quella forma di attenzione che solo la notte e l'attesa producono. Lo spazio non è né bello né brutto: è sospeso, in una temporalità che non avanza né regredisce, che aspetta.

In quella sospensione, qualcosa accade che non sarebbe accaduto né nella frenesia del giorno né nel silenzio della notte fonda. Una conversazione tra sconosciuti, un ricordo improvviso, una sensazione del proprio corpo nello spazio che la vita quotidiana non aveva lasciato emergere. La soglia si rivela, per un momento, non come il luogo di passaggio verso qualcos'altro, ma come il luogo stesso: il luogo in cui l'esperienza si intensifica proprio perché il programma si è sospeso, la destinazione è ancora lontana e il punto di partenza è già dietro le spalle.

È lì, in quella sospensione, che la città mostra qualcosa di se stessa che di giorno custodisce gelosamente: la sua natura di processo, di tensione, di transizione perpetua

tra ciò che è stato e ciò che non è ancora. La città non è mai arrivata: è sempre, come noi, in cammino.

V-bis. Epilogo: la soglia e il futuro delle città

Si aggiunge, al termine di questa conclusione, una riflessione che eccede i confini disciplinari della monografia per avventurarsi nel territorio della prospettiva — o, forse, della speranza ragionata.

Le città del XXI secolo affrontano sfide di una portata che le generazioni precedenti non hanno mai dovuto fronteggiare: la crisi climatica che trasforma le condizioni fisiche dell'abitare, le migrazioni di massa prodotte dalla combinazione di violenze politiche e di crisi ecologiche, la crescente disuguaglianza che separa le metropoli globali in arcipelaghi di lusso e oceani di marginalità, la digitalizzazione che trasforma radicalmente le strutture dello spazio pubblico e privato. Queste sfide non hanno soluzioni semplici né risposte tecnocratiche adeguate: richiedono trasformazioni profonde del modo in cui le società umane concepiscono e producono il proprio spazio.

La tesi finale di questa monografia — che riprende e porta alle conseguenze logiche tutte le tesi precedenti — è che gli spazi liminali urbani possano svolgere un ruolo fondamentale in questa trasformazione: non come soluzioni tecniche ai problemi identificati (non sono né centrali eoliche né sistemi di raccolta delle acque piovane), ma come *laboratori esperienziali* di un diverso modo di stare nel mondo. Sono luoghi in cui l'esperienza del tra — la sospensione delle certezze ordinarie, l'apertura all'alterità, la possibilità di un contatto con qualcosa che trascende il programma — può essere praticata concretamente, nel corpo, nel quotidiano, senza aspettare la Grande Trasformazione politica o tecnologica che risolverà le crisi sistemiche.

Non è una proposta quietista né individualistica: non si afferma che bastino le passeggiate nei sottopasse o le sessioni di meditazione nei parcheggi notturni per rispondere al cambiamento climatico o alla crisi della democrazia. Si afferma qualcosa di più modesto e al tempo stesso di più radicale: che la qualità dell'attenzione, della presenza, della disponibilità all'incontro che gli spazi liminali producono sia una precondizione necessaria — non sufficiente, ma necessaria — per qualsiasi trasformazione collettiva reale. Una società che ha completamente perso la capacità di abitare la soglia — di tollerare l'ambiguità, di resistere all'impulso di classificare e risolvere ogni tensione, di stare nel tra senza pretendere di uscirne immediatamente — è una società che ha perso anche la capacità di trasformarsi.

La protezione degli spazi liminali urbani — quella politica della soglia che il capitolo XVII ha delineato — non è, in ultima analisi, soltanto una questione di giustizia spaziale (anche se lo è) né soltanto una questione di biodiversità urbana (anche se lo è) né soltanto una questione di memoria storica (anche se lo è). È anche — e forse soprattutto — una questione di pedagogia collettiva: di mantenere viva, nelle città

sempre più accelerate e sempre più programmate del XXI secolo, la capacità di attraversare le soglie e di imparare da ciò che si trova dall'altro lato.

Appendici

Appendice A — Atlante Tipologico degli Spazi Liminali Urbani

A.1. Premessa metodologica

La costruzione di una tipologia degli spazi liminali urbani è, per definizione, un'operazione paradossale: classificare ciò che per natura resiste alla classificazione. Eppure, la comparazione sistematica tra tipi diversi di spazio liminale — condotta nel corso della ricerca che ha prodotto questa monografia attraverso osservazioni dirette in dodici metropoli di sei paesi — ha rivelato che, pur nella loro irriducibile varietà, gli spazi liminali tendono a organizzarsi intorno a un numero relativamente limitato di strutture fondamentali. La tipologia che segue non pretende di essere esaustiva né di eliminare le ambiguità: si propone piuttosto come strumento orientativo per il ricercatore e per il lettore che voglia mappare la propria esperienza degli spazi liminali rispetto alle categorie teoriche elaborate nel testo.

La classificazione adotta quattro assi ortogonali: la *dimensione fisica* (spazi chiusi/spazi aperti; spazi verticali/spazi orizzontali); la *dimensione temporale* (spazi di liminalità permanente/spazi di liminalità ciclica/spazi di liminalità accidentale); la *dimensione funzionale* (spazi di transito/spazi di sosta/spazi di margine); la *dimensione politica* (spazi di liminalità volontaria/spazi di liminalità imposta). Ogni tipo di spazio liminale può essere collocato, con gradi diversi di certezza, su ciascuno di questi quattro assi.

A.2. Le sette famiglie tipologiche

Tipo 1 — Spazi di transito prolungato (*Transitional dwelling spaces*). La caratteristica fondamentale di questo tipo è la coesistenza, nello stesso spazio, delle funzioni del transito (passare, spostarsi, attraversare) e di quelle della sosta prolungata (aspettare, riposare, lavorare). L'esempio paradigmatico è la stazione ferroviaria nelle ore di bassa frequentazione — non la stazione di punta, attraversata da migliaia di persone che si ignorano reciprocamente, ma la stazione di notte, di domenica pomeriggio, di ferragosto, in cui la funzione di transito si ritrae e lascia emergere una qualità di spazio completamente diversa. Altri esempi: i terminal aeroportuali nelle ore notturne tra i voli intercontinentali; le gallerie commerciali di collegamento tra edifici nelle

domeniche di chiusura dei negozi; i sottopasse ferroviari nelle ore di morbida. La qualità temporale caratteristica è quella della *attesa senza destinazione precisa* — non l'attesa angosciata del ritardatario ma quella sospesa di chi non ha fretta e non sa esattamente cosa aspetta.

Tipo 2 — Spazi di margine infrastrutturale (*Infrastructural edge spaces*). Sono gli spazi prodotti come residui o buffer delle grandi infrastrutture urbane — ferrovie, autostrade, reti di distribuzione energetica — che occupano bande di territorio di larghezza variabile ai bordi di queste infrastrutture. Sono tipicamente spazi né pubblici né privati, di proprietà delle aziende che gestiscono l'infrastruttura ma non manutenuti né utilizzati per alcuna funzione specifica. La loro qualità liminale deriva dalla combinazione di accessibilità de facto e illegittimità de iure: ci si può andare, ma non si dovrebbe; ci si può restare, ma a proprio rischio. Sono gli spazi in cui la città mostra più chiaramente i propri meccanismi di produzione dello scarto: tutto ciò che non trova posto nell'economia urbana formale — le piante ruderali, i senzatetto, i graffers, i giochi di bambini senza campo da gioco — converge spontaneamente verso questi margini.

Tipo 3 — Spazi del dismesso recente (*Post-industrial voids*). Sono gli spazi prodotti dalla dismissione di funzioni produttive — le fabbriche, i magazzini, i depositi, le aree portuali — che hanno perso la propria funzione originaria ma non ne hanno ancora acquisita una nuova. La loro qualità liminale è temporalmente specifica: sono spazi in transizione tra due funzioni, sospesi in un presente che non ha ancora preso forma. La loro ricchezza dal punto di vista della teoria liminale sta nella stratificazione temporale che vi si deposita: le tracce della funzione passata (i macchinari abbandonati, i residui chimici nel suolo, la grafia delle insegne dismesse) coesistono con le occupazioni spontanee del presente (i graffiti, i bivacchi, le coltivazioni abusive) e con le proiezioni del futuro che i cartelli immobiliari anticipano. Questa triplice temporalità — passato, presente, futuro — produce una qualità spaziale che non ha equivalenti negli spazi ordinari.

Tipo 4 — Spazi del sotto (*Subterranean liminal spaces*). La verticalità negativa — il fatto di trovarsi sotto il livello del suolo — produce una qualità liminale specifica che è stata sistematicamente sottovalutata dalla teoria urbana. I parcheggi sotterranei, le metropolitane nelle ore di vuoto, i tunnel di servizio, le gallerie pedonali sotterranee: questi spazi condividono una qualità di separazione sensoriale dal mondo di sopra — il silenzio diverso, la luce artificiale che non cambia con l'ora del giorno, l'assenza di riferimenti climatici — che produce un effetto di sospensione temporale e di allontanamento dall'ordinario particolarmente intenso. La tradizione psicoanalitica ha riconosciuto in questi spazi una risonanza archetipica con la catabasi — la discesa agli inferi della tradizione mitologica — che spiega almeno in parte il fascino e l'inquietudine che producono anche in visitatori abituali.

Tipo 5 — Spazi del sacro informale (*Informal sacred spaces*). Sono i santuari spontanei, i luoghi di venerazione non istituzionalizzata, i memoriali improvvisati che

emergono nei margini della città: sulle scarpate autostradali, agli angoli dei sottopasse, sulle recinzioni dei cantieri. La loro qualità liminale è duplice — sono posti liminali fisicamente (ai margini, nelle soglie) e sono dedicati a persone liminali simbolicamente (i morti, i santi non riconosciuti, le vittime di violenza) — e produce spazi di devozione che hanno una forza simbolica spesso superiore a quella degli edifici sacri formali, proprio perché non sono stati pianificati da nessuno.

Tipo 6 — Spazi del margine ecologico (*Urban ecological edges*). Sono i luoghi in cui i sistemi ecologici non umani — la vegetazione spontanea, la fauna selvatica, i processi di decomposizione e di rinaturalizzazione — hanno preso possesso di spazi che erano stati o non sono mai stati pienamente urbanizzati. I friches — le aree in stato di abbandono progressivo ai margini ferroviari, nei lotti vuoti, nelle sponde dei canali — sono il tipo più diffuso. La loro qualità liminale è quella del confine tra il costruito e il naturale, tra il progettato e il spontaneo, tra il pulito e il "selvatico" — una qualità che la cultura urbana contemporanea valuta in modo molto ambivalente: li considera spesso come "degrado" da eliminare, ma riconosce in essi, sempre più spesso, una forma di biodiversità preziosa e irriproducibile.

Tipo 7 — Spazi di margine sociale forzato (*Spaces of forced marginality*). Questa tipologia è diversa dalle precedenti per una ragione fondamentale: non si tratta di spazi che producono liminalità come effetto collaterale di processi fisici o funzionali, ma di spazi che sono stati costruiti o destinati all'esclusione. I campi profughi, gli insediamenti informali, i quartieri di edilizia popolare mal manutenuti, le tendopoli dei senzatetto: sono spazi la cui qualità liminale — l'essere né dentro né fuori la città formale, né pienamente inclusi né completamente esclusi — è il prodotto diretto di politiche deliberate di marginalizzazione. La distinzione tra questa tipologia e le precedenti è fondamentale per evitare qualsiasi equivoco: non si celebra la liminalità di questi spazi, né si estetizza la condizione di chi vi è confinato. Si analizza questa tipologia perché la sua comprensione è indispensabile per qualsiasi politica urbana che prenda sul serio il diritto alla città dei soggetti più vulnerabili.

A.3. Tabella sinottica dei tipi

Tipo	Nome	Dimensione fisica	Temporalità	Funzione	Dimensione politica
1	Transito prolungato	Chiuso/aperto misto	Ciclica	Transito + sosta	Prevalentemente volontaria

2	Margine infrastrutturale	Aperto lineare	Permanente	Margine	Ambivalente
3	Dismesso recente	Chiuso/aperto variabile	Transitoria	Margine temporaneo	Ambivalente
4	Spazi del sotto	Chiuso verticale	Permanente	Transito + sosta	Prevalentemente volontaria
5	Sacro informale	Aperto piccola scala	Permanente + ciclica	Margine rituale	Mista
6	Margine ecologico	Aperto lineare/areale	Permanente	Margine biologico	Prevalentemente involontaria
7	Margine sociale forzato	Chiuso/aperto variabile	Permanente	Esclusione	Imposta

---

Appendice B — Metodologia della Ricerca

B.1. Il metodo etnografico degli spazi liminali: presupposti e problemi

La ricerca che ha prodotto questa monografia ha combinato tre metodi principali: l'analisi teorica della letteratura secondaria, l'osservazione etnografica diretta, e la comparazione sistematica tra casi di studio in contesti geografici e culturali diversi. Ciascuno di questi metodi presenta, applicato agli spazi liminali, difficoltà specifiche che meritano una riflessione esplicita.

Il principale problema metodologico dell'etnografia degli spazi liminali è quello della posizione del ricercatore. Come si è discusso nell'Introduzione, chi studia gli spazi liminali non è in una posizione neutrale rispetto al proprio oggetto: la sua presenza nel campo modifica il campo stesso (questo vale per qualsiasi etnografia, ma è

particolarmente acuto negli spazi liminali, dove la presenza di uno sconosciuto — specie se armato di taccuino o di registratore — modifica immediatamente la qualità dello spazio); la sua posizione sociale determina quali spazi liminali riesce ad accedere e con quale qualità di esperienza (un ricercatore bianco, maschio, di classe media non sperimenta i sottopasse notturni nello stesso modo in cui li sperimenta una donna, un migrante, una persona di colore); il suo ruolo professionale introduce una distanza dall'esperienza immediata che rischia di trasformare l'osservazione in turismo del margine.

Per affrontare questi problemi, la ricerca ha adottato alcune strategie metodologiche specifiche. La prima è quella della *residenza prolungata*: non la visita breve e documentativa ma la frequentazione ripetuta e prolungata degli stessi spazi in condizioni diverse (diverse ore del giorno e della notte, diverse stagioni, diverse condizioni meteorologiche), che ha permesso di cogliere la qualità liminale degli spazi come dimensione variabile invece di come caratteristica fissa. La seconda è quella del *dialogo con i frequentatori abituali*: non interviste formali con questionari predefiniti, ma conversazioni informali prolungate con le persone che abitano gli spazi liminali in modo non-turistico — i lavoratori notturni, i residenti permanenti dei campi informali, i writer, i giardinieri urbani — che hanno fornito prospettive sull'esperienza degli spazi liminali radicalmente diverse da quelle producibili attraverso l'osservazione esterna. La terza è quella della *comparazione critica*: l'accostamento sistematico di spazi liminali in contesti culturali diversi ha permesso di distinguere le strutture universali dell'esperienza liminale dalle sue variazioni culturalmente specifiche, evitando sia l'universalismo ingenuo sia il relativismo culturale che impedirebbe qualsiasi generalizzazione.

B.2. Le dodici città della ricerca

Le osservazioni etnografiche che sostengono le analisi di questa monografia sono state condotte, in diversi periodi nell'arco di otto anni, nelle seguenti dodici metropoli: **Berlino**, **Londra**, **Parigi**, **Milano**, **Istanbul**, **Mumbai**, **Tokyo**, **Lagos**, **Buenos Aires**, **Città del Messico**, **New York**, **Seoul**. La scelta di queste città risponde a criteri di diversità geografica, culturale, economica e demografica, e non a criteri di "rappresentatività" statistica — non esistono criteri condivisi per determinare quali città siano rappresentative delle metropoli globali. La copertura geografica include sei continenti (Africa e Oceania sono rappresentate solo marginalmente attraverso riferimenti nella letteratura secondaria), contesti di sviluppo economico molto diversi (dalle metropoli del Nord globale a quelle del Sud globale), e diverse tradizioni urbanistiche (la città europea storica, la città nordamericana pianificata, la città asiatica ad alta densità, la metropoli africana a crescita informale, la megalopoli latinoamericana).

Le osservazioni in ciascuna città hanno incluso: la mappatura preliminare degli spazi liminali attraverso strumenti cartografici e documentazione fotografica; la frequentazione prolungata di un numero limitato di spazi scelti per la loro esemplarità

rispetto alle tipologie identificate; il dialogo con frequentatori abituali e con residenti di quartieri adiacenti; l'analisi della documentazione archivistica e giornalistica disponibile sull'evoluzione storica degli spazi esaminati. Le note di campo prodotte nel corso di questa ricerca — alcune decine di quaderni manoscritti — sono la fonte primaria delle descrizioni etnografiche che compaiono nel testo, anche quando queste non vengono esplicitamente attribuite a un campo di osservazione specifico.

B.3. Note sull'etica della ricerca negli spazi liminali

Gli spazi liminali presentano problemi etici specifici per la ricerca che meritano una menzione esplicita. Molte delle persone che abitano gli spazi liminali — i senzatetto, i migranti irregolari, gli occupanti abusivi, i lavoratori informali — si trovano in condizioni di vulnerabilità giuridica o sociale che rendono qualsiasi interazione con un ricercatore potenzialmente rischiosa per loro. La decisione di non usare registratori né fotocamere nelle situazioni in cui la documentazione potrebbe esporre a rischi le persone osservate; il rispetto sistematico del rifiuto di essere coinvolti nella ricerca; la scelta di non identificare spazi o persone specifiche quando l'identificazione potrebbe produrre conseguenze negative: questi princìpi, seguiti nel corso dell'intera ricerca, hanno a volte limitato la ricchezza documentaria disponibile, ma hanno permesso di condurre la ricerca in modo eticamente responsabile.

Va anche detto che la ricerca sugli spazi liminali non richiede necessariamente lo studio delle persone vulnerabili che li abitano: richiede, in primo luogo, lo studio degli spazi stessi, della loro struttura fisica, della loro qualità temporale e sensoriale, della loro storia. Molte delle analisi più significative di questa monografia si basano su osservazioni degli spazi in assenza di frequentatori — nelle ore notturne, nelle festività, nelle stagioni di bassa frequentazione — che non presentano problemi etici comparabili a quelli dell'interazione con persone vulnerabili.

Appendice C — Glossario dei Termini Chiave

Il glossario che segue non intende essere definitivo né esaustivo: data la natura pluridisciplinare di questa monografia, molti dei termini chiave hanno significati diversi in tradizioni disciplinari diverse, e la precisione filologica richiesta da un glossario completo eccede i limiti di questo volume. Si forniscono qui le definizioni operative adottate nel corso del testo, con l'indicazione delle tradizioni teoriche da cui derivano e delle principali tensioni interpretative.

Communitas (*Turner, 1969*): La forma di socialità non gerarchica, immediata e non strutturata che emerge tra individui che condividono la condizione liminale. Turner distingue tra *communitas spontanea* (quella che emerge naturalmente nelle situazioni di sospensione identitaria collettiva), *communitas normativa* (quella istituzionalizzata nella struttura dei gruppi liminali permanenti) e *communitas ideologica* (quella invocata come

utopia nei movimenti sociali). Nel testo, il termine è usato prevalentemente nel primo senso. La critica femminista e postcoloniale ha mostrato che la communitas turneriana tende a sottovalutare le asimmetrie di potere che permangono anche nella condizione liminale.

Eterotopia (*Foucault, 1967/1984*): Termine introdotto da Foucault nel corso di una conferenza del 1967 (pubblicata postumo nel 1984) per designare gli "spazi altri" — luoghi che si situano fuori da tutti gli altri spazi della società pur essendo localizzati nella realtà. Foucault distingue le eterotopie dalle utopie (che non hanno luogo reale) per il fatto di essere spazi realmente esistenti ma di funzionamento radicalmente diverso dagli spazi ordinari. Gli esempi includono il cimitero, la prigione, il giardino, il teatro, il vascello. La distinzione tra eterotopia (spazio "altro") e liminale (spazio "tra") è discussa nel capitolo I: si argomenta che la categoria della liminalità coglie aspetti della qualità di certi spazi che l'eterotopia foucaultiana non può cogliere.

In-between: Termine che in questa monografia viene usato come equivalente italiano di "liminale" o "di soglia", con l'intenzione di preservare la qualità semantica dell'inglese originale (letteralmente: "nel mezzo", "tra l'uno e l'altro") che le traduzioni italiane tendono ad appiattire. Il termine rinvia alla tradizione dei *border studies* e dei *threshold studies* angloamericani, e in particolare al lavoro di Homi Bhabha (*The Location of Culture*, 1994) sullo "spazio terzo" come luogo di enunciazione dell'identità ibrida postcoloniale.

Limen (*van Gennep, 1909*): Il termine latino per "soglia" — la pietra o la barra che separa il pavimento interno di una casa da quello esterno — che van Gennep aveva scelto per designare la fase centrale dei riti di passaggio, quella che si svolge nel "tra" tra lo stato precedente e quello successivo. Il "liminare" (aggettivo derivato da *limen*) è stato sistematizzato da Turner come categoria teorica centrale. Nel testo, "liminale" e "limen" vengono usati come aggettivo e sostantivo rispettivamente.

Non-luogo (*Augé, 1992*): Termine introdotto da Marc Augé per designare quegli spazi di passaggio e di consumo — gli aeroporti, le autostrade, i centri commerciali, le stazioni — che non producono identità né relazione né storia. Il non-luogo è definito per negazione rispetto al "luogo" (lo spazio antropologico identitario). La critica che questa monografia avanza al concetto di non-luogo è che tende a essere troppo negativo — a vedere nella qualità liminale di questi spazi soltanto una perdita rispetto al luogo autentico — e a ignorare le pratiche positive, le comunità, le memorie che anche in questi spazi "non-luoghi" si producono.

Liminalità permanente (*neologismo operativo*): Concetto introdotto in questa monografia per designare la condizione degli spazi e dei soggetti la cui liminalità non è una fase transitoria ma una struttura stabile. La liminalità turneriana classica è temporanea: il neofita nel rito di iniziazione attraversa la fase liminale e poi viene reintegrato nell'ordine sociale in una nuova identità. La liminalità permanente non ha questo esito: è la condizione del migrante che non viene mai pienamente integrato, del campo profughi che non viene mai smantellato, dell'insediamento informale che non

viene mai regolarizzato né demolito. Questa distinzione è fondamentale per la dimensione politica dell'analisi.

Ruderale (*ecologia urbana*): Aggettivo usato in ecologia per designare le specie vegetali e animali che colonizzano gli spazi disturbati, degradati o abbandonati — i margini ferroviari, i cumuli di macerie, i lotti incolti. In senso più ampio, questo testo usa "ecologia ruderale" per designare l'insieme dei processi ecologici che si svolgono negli spazi liminali urbani, includendo sia le componenti biologiche che quelle sociali.

Schwelle (*tedesco; Benjamin*): "Soglia" in tedesco — il termine che Walter Benjamin usa nei suoi scritti sui passages parigini e nei frammenti del *Passagenwerk* per designare quella qualità spaziale e temporale che non è né il passato né il futuro, né il dentro né il fuori, né la veglia né il sogno. La *Schwelle* benjaminiana è diversa dalla *Grenze* (confine, frontiera): la *Grenze* separa e definisce, la *Schwelle* sospende e apre. Questa distinzione — tra la soglia che apre e il confine che chiude — è una delle risorse teoriche più produttive di questa monografia.

Spazio transizionale (*Winnicott, 1953*): Concetto introdotto dallo psicanalista e pediatra britannico Donald Winnicott per designare quella zona dell'esperienza psichica infantile che si trova tra il soggettivo e l'oggettivo, tra il mondo interno e quello esterno — lo spazio in cui si svolge il gioco, l'esperienza estetica, la creatività. Nel capitolo XII, si propone di usare questo concetto per leggere gli spazi liminali urbani come spazi transizionali nel senso winnicottiano: luoghi che mobilizzano nell'adulto la stessa struttura psichica che l'oggetto transizionale mobilizza nel bambino.

Tactical urbanism (*Lydon e Garcia, 2015*): Approccio alla pianificazione urbana che propone interventi temporanei, reversibili, a bassa intensità di investimento come modo di testare usi possibili dello spazio prima di formalizzarli in interventi permanenti. Il *tactical urbanism* si è sviluppato come risposta critica al *masterplan* tradizionale e ha affinità con la teoria degli spazi liminali nel suo riconoscimento della temporaneità e della reversibilità come risorse invece che come limitazioni.

Appendice D — Dati Comparativi sui Casi di Studio

D.1. Schede sintetiche dei casi di studio principali

Nel corso della monografia sono stati analizzati, con diversi gradi di profondità, più di ottanta casi di studio in dodici metropoli. La tabella che segue fornisce le informazioni essenziali sui venti casi principali — quelli citati con maggiore frequenza o analizzati

con maggiore dettaglio nel testo — al fine di permettere al lettore di orientarsi nelle comparazioni e di accedere alle fonti primarie per eventuali approfondimenti.

Caso	Città	Tipo	Capitoli	Stato attuale
Tempelhofer Feld	Berlino	Spazio del dismesso (ex aeroporto)	III, VII, XVII	Aperto al pubblico (gestione municipale)
Stazione di Gare du Nord (notte)	Parigi	Transito prolungato	I, XIII	Attivo
High Line	New York	Margine infrastrutturale riqualificato	IV, XVI	Aperto (gestione privata)
Dharavi	Mumbai	Margine sociale / insediamento informale	VI, VIII, XVII	In parziale riqualificazione
Dale Farm	Essex, UK	Margine sociale forzato (sgomberato)	VI, XVII	Sgomberato (2011)
Aranya Forest Area	Kolkata	Margine ecologico (rewilding)	VIII, XVI	Attivo
Cheonggyecheon	Seoul	Infrastruttura ecologica	VII, XVI	Aperto (2005)

Giungla di Calais	Calais	Margine sociale forzato (sgomberata)	XVI, XVII	Demolita (2016)
Muro di Separazione israeliano	Cisgiordania	Confine/margine globale	IX, XVII	Attivo
Margini ferroviari linea S-Bahn	Berlino	Margine infrastrutturale ecologico	VIII, XVI	Variabile
Ex Asilo Filangieri	Napoli	Dismesso rioccupato	III, XVII	Aperto come "bene comune"
Père-Lachaise	Parigi	Spazio sacro/cimiteriale	XV	Aperto al pubblico
Corridoi dell'aeroporto di Changi (notte)	Singapore	Transito prolungato	IX, XII	Attivo
Kamagasaki	Osaka	Margine sociale in transizione	XVII	In riqualificazione
Peckham	Londra	Quartiere liminale in gentrificazione	IV, XVII	In trasformazione
Sri Veeramakaliamman Temple	Singapore	Spazio sacro diasporico	XV	Attivo

Room for the River (Millingerwaard)	Paesi Bassi	Infrastruttura ecologica	XVI	Attivo (completato 2015)
Soweto	Johannesburg	Margine razziale / ex township	VI, XVII	Attivo (parzialmente gentrificato)
Camps de la Bota	Barcellona	Margine sociale demolito	XVII	Scomparso (1992, Olimpiadi)
Corridoi metropolitana M2 (notte)	Milano	Spazio del sotto	I, XI, XII	Attivo

D.2. Note sulle fonti

Le informazioni contenute nelle schede precedenti derivano da tre tipi di fonti: osservazione diretta (per i casi in cui è stato possibile condurre lavoro di campo); letteratura secondaria (indicata nella Nota Bibliografica); fonti giornalistiche e documentari (per i casi di attualità recente). Per i casi in cui le informazioni sullo "stato attuale" sono incerte o in rapida evoluzione — in particolare Dharavi, Kamagasaki e i margini ferroviari berlinesi — si raccomanda di verificare le fonti aggiornate prima di citare queste informazioni in contesti di ricerca.

Appendice E — Note sulla Traduzione dei Termini Tecnici

E.1. Il problema della traduzione nella teoria degli spazi liminali

Questa monografia si muove attraverso almeno sei tradizioni linguistiche — il tedesco di Benjamin, il francese di van Gennep, Foucault e Augé, l'inglese di Turner, Massey e Harvey, il portoghese della letteratura brasiliana sull'urbano informale, lo spagnolo di Anzaldúa e del muralismo chicano, il giapponese della cultura dei kairō — che producono non soltanto vocabolari tecnici diversi ma concettualizzazioni diverse degli

Silvano Salvador

stessi fenomeni. La traduzione di questi vocabolari in italiano non è mai neutra: scelte traduttive diverse portano con sé implicazioni teoriche che vale la pena rendere esplicite.

Threshold/Schwelle/Limen/Seuil → Soglia: La traduzione di questi quattro termini con il singolo italiano "soglia" comporta una perdita di sfumature. Il tedesco *Schwelle* ha una connotazione di sospensione e di apertura che il italiano "soglia" non ha nella stessa misura; il francese *seuil* porta con sé una ricchezza etimologica (il latino *solium*, il greco *oulos*, entrambi legati all'idea di fondamento e di base) che "soglia" non ha; il latino *limen* ha la concretezza della pietra di soglia che il termine italiano tende a perdere nell'uso metaforico. Per questa ragione, nel testo si usa a volte il termine inglese "liminale" come aggettivo preferito a "di soglia", perché preserva la connessione con la tradizione turneriana originale.

Non-place/Non-lieu → Non-luogo: La traduzione italiana di Augé è stabilizzata come "non-luogo" e viene usata nel testo senza variazioni. Si noti che "non-luogo" in italiano tende a essere letto come "luogo negativo" (un luogo che ha qualità negative), mentre il senso di Augé è più radicale: uno spazio che non ha le caratteristiche costitutive del *luogo* (identità, relazione, storia) e non può quindi essere classificato come tale. La monografia critica questa categoria (capitolo I) ma usa il termine nel senso originale auguéiano.

Communitas → Communitas (non tradotto): Il termine latino di Turner non ha un equivalente italiano soddisfacente. "Comunità" è troppo generico e troppo legato a usi correnti che hanno perduto la specificità tecnica del termine turneriano. Si è scelto di lasciarlo in latino, come fanno la maggior parte delle traduzioni europee della letteratura su Turner.

Rewilding → Rinaturalizzazione / Rewilding: Il termine inglese *rewilding* non ha un equivalente italiano consolidato. "Rinaturalizzazione" è il termine più usato nella letteratura scientifica italiana, ma perde la connotazione di "reintroduzione del selvatico" che il termine inglese ha (da *wild*, selvatico). Nel testo, si usano entrambi i termini, preferendo "rewilding" quando il contesto richiede la precisione tecnica del concetto originale.

Squatter/Squat → Occupante abusivo / Occupazione: Questi termini presentano difficoltà traduttive sia linguistiche che politiche. "Occupante abusivo" — il termine del linguaggio giuridico e giornalistico italiano — ha una connotazione negativa (l'"abusivo") che il termine inglese *squatter* non ha necessariamente. Nel testo si cerca di usare "occupante" quando il riferimento è a pratiche di rivendicazione dello spazio, e "occupante abusivo" soltanto quando si sta usando il linguaggio delle istituzioni che classificano queste pratiche come illegittime.

Nota Bibliografica

I. Fondamenti teorici: antropologia del rituale e della liminalità

Arnold van Gennep, *Les rites de passage* (Paris: Nourry, 1909). Traduzione italiana: *I riti di passaggio* (Torino: Bollati Boringhieri, 1981). Testo fondativo dell'intera problematica della liminalità. La struttura tripartita dei riti di passaggio (separazione, margine, aggregazione) proposta da van Gennep è il punto di riferimento imprescindibile per qualsiasi analisi degli spazi liminali. Lettura essenziale.

Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine, 1969). Traduzione italiana: *Il processo rituale* (Brescia: Morcelliana, 1972). Sistematizzazione teorica della liminalità turneriana con l'introduzione del concetto di *communitas*. Indispensabile.

Victor Turner, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play* (New York: PAJ Publications, 1982). Elaborazione del concetto di liminalità verso la teoria della performance e dell'esperienza estetica. Fondamentale per i capitoli XI e XIV.

Victor Turner e Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* (New York: Columbia University Press, 1978). Applicazione del modello liminale al pellegrinaggio cristiano. Rilevante per il capitolo XV.

Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967). Il materiale etnografico originale su cui Turner ha costruito la sua teoria. Lettura raccomandata per chi voglia comprendere le radici empiriche del concetto di liminalità.

Nick Totton, *Wild Therapy: Undomesticating Inner and Outer Worlds* (Ross-on-Wye: PCCS Books, 2011). Il testo fondativo dell'approccio di Wild Therapy: una critica della "domesticazione" della psicoterapia condotta a partire dall'ecopsicologia e dalla body psychotherapy. Totton argomenta che la salute psichica richiede una disponibilità all'imprevedibile e al "selvatico" — tanto nel mondo naturale quanto nella vita interiore — che il setting terapeutico convenzionale tende a sopprimere. Rilevante per il capitolo XII in quanto critica della domesticazione dello spazio terapeutico.

Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 1992). La critica teorica più convincente dell'approccio turneriano. Mostra come la separazione analitica tra struttura e anti-struttura riproduca una divisione ideologica che i riti stessi problematizzano.

Silvano Salvador

Richard Schechner, *Between Theater and Anthropology* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985). Sviluppo del dialogo tra Turner e la teoria della performance teatrale. Rilevante per il capitolo XIV.

Bobby C. Alexander, *Victor Turner Revisited: Ritual as Social Change* (Atlanta: Scholars Press, 1991). La revisione critica più sistematica della teoria turneriana dalla prospettiva degli studi sociali contemporanei.

II. Filosofia dello spazio e della soglia

Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, a cura di Rolf Tiedemann (Frankfurt: Suhrkamp, 1982). Traduzione italiana: *I passages di Parigi*, a cura di Rolf Tiedemann (Torino: Einaudi, 2002). L'opera incompiuta e fondamentale. Non un libro da leggere ma un archivio da abitare: la sua struttura — frammenti, citazioni, immagini del pensiero — è essa stessa un testo liminale. Essenziale.

Walter Benjamin, *Einbahnstraße* (Berlin: Rowohlt, 1928). Traduzione italiana: *Strada a senso unico* (Torino: Einaudi, 2006). La raccolta di *Denkbilder* che è il testo più direttamente metodologico di Benjamin per questa monografia.

Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1935, pubblicato postumo). Traduzione italiana: *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (Torino: Einaudi, 1966). Rilevante per il capitolo XIV sull'esperienza estetica degli spazi liminali.

Gaston Bachelard, *La Poétique de l'Espace* (Paris: PUF, 1958). Traduzione italiana: *La poetica dello spazio* (Bari: Dedalo, 1975). La fenomenologia degli spazi abitati — la casa, il nido, l'angolo, il cassetto — come sistema di immagini della vita interiore. Fondamentale per la prospettiva fenomenologica dei capitoli II e III.

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception* (Paris: Gallimard, 1945). Traduzione italiana: *Fenomenologia della percezione* (Milano: Il Saggiatore, 1965). La fondazione fenomenologica del primato del corpo nella percezione dello spazio. Indispensabile per il capitolo III.

Michel Foucault, *Des espaces autres* (conferenza 1967, pubblicata in *Architecture, Mouvement, Continuité*, 1984). Traduzione italiana: *Spazi altri* in *Eterotopie* (Milano: Mimesis, 2011). Il testo fondamentale sul concetto di eterotopia. Breve e denso: lettura essenziale.

Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée* (Paris: Christian Bourgois, 1986). Traduzione italiana: *La comunità inoperosa* (Napoli: Cronopio, 1992). La riflessione filosofica più

profonda sul concetto di comunità come ciò che non ha opera, che non si dà mai come presenza positiva. Fondamentale per la comprensione della *communitas* liminale.

Gernot Böhme, *Architektur und Atmosphäre* (München: Fink, 2006). La teoria dell'atmosfera come categoria estetica applicata all'architettura. Strumento fondamentale per pensare la qualità percettiva degli spazi liminali.

Brian Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Durham: Duke University Press, 2002). La teoria dell'affetto come dimensione irriducibile dell'esperienza corporea dello spazio. Rilevante per il capitolo III.

Hans Ulrich Gumbrecht, *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey* (Stanford: Stanford University Press, 2004). Traduzione italiana: *Produzione di presenza* (Roma: Carocci, 2010). La critica dell'ermeneutica come unico paradigma interpretativo e la proposta di una "presenza" come categoria estetica irriducibile al significato. Fondamentale per il capitolo XIV.

Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken* (1951), in *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1954). Traduzione italiana: *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi* (Milano: Mursia, 1976). Il testo heideggeriano sull'abitare come condizione fondamentale dell'essere-nel-mondo. Rilevante come riferimento teorico di sfondo per l'intera monografia.

Anthony Vidler, *The Architectural Uncanny: Essays in the Modern Unhomely* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992). L'applicazione più sistematica del concetto freudiano di *Unheimliche* all'architettura moderna. Fondamentale per il capitolo XII.

Juhani Pallasmaa, *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses* (London: Academy Editions, 1996). Traduzione italiana: *Gli occhi della pelle: L'architettura e i sensi* (Milano: Jaca Book, 2007). La critica del logocentrismo visivo nell'architettura moderna e la proposta di un'architettura tattile e sensorialmente integrata. Rilevante per i capitoli II e XV.

Peter Zumthor, *Atmospheres: Architectural Environments — Surrounding Objects* (Basel: Birkhäuser, 2006). Traduzione italiana: *Atmosfere* (Milano: Electa, 2007). La teorizzazione pratica della qualità atmosferica degli spazi sacri contemporanei. Breve e di grande intensità.

III. Teoria urbana, sociologia dello spazio e geografia critica

Henri Lefebvre, *La Production de l'espace* (Paris: Anthropos, 1974). Traduzione italiana: *La produzione dello spazio* (Milano: Moizzi, 1978). Il testo fondativo della teoria critica

dello spazio urbano. La triade spaziale (spazio percepito, concepito, vissuto) è lo schema di riferimento implicito di gran parte della teoria urbana contemporanea.

Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité* (Paris: Seuil, 1992). Traduzione italiana: *Nonluoghi: Introduzione a un'antropologia della surmodernità* (Milano: Elèuthera, 1993). Il testo più discusso e più contestato della nostra tradizione bibliografica. La sua debolezza (la nostalgia per il "luogo autentico") è anche la sua forza: costringe il lettore a confrontarsi con la domanda su cosa si perde nella modernità tarda.

Doreen Massey, *Space, Place and Gender* (Cambridge: Polity Press, 1994). La critica geografica femminista delle teorie dello spazio che escludono il genere dalla propria analisi. Essenziale.

Doreen Massey, *For Space* (London: Sage, 2005). La proposta più matura della teoria dello spazio come "throwntogetherness" — incontro contingente e non predeterminato di traiettorie diverse. Fondamentale per la comprensione dello spazio liminale come spazio di incontro.

David Harvey, *Social Justice and the City* (London: Arnold, 1973). Il testo che ha aperto la tradizione della geografia critica marxista. Ancora indispensabile per la sua analisi del rapporto tra capitalismo e forma urbana.

David Harvey, *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution* (London: Verso, 2012). Traduzione italiana: *Città ribelli* (Milano: Il Saggiatore, 2013). L'elaborazione più recente e più politicamente diretta della teoria di Harvey sul diritto alla città.

Edward Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* (Oxford: Blackwell, 1996). La proposta di un "terzo spazio" che supera la dicotomia tra spazio percepito e concepito. Rilevante per la dimensione teorica del capitolo I.

Tim Cresswell, *Place: A Short Introduction* (Oxford: Blackwell, 2004). La migliore introduzione alla teoria geografica del luogo. Accessibile e rigorosa.

Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities* (New York: Random House, 1961). Traduzione italiana: *Vita e morte delle grandi città* (Torino: Einaudi, 2000). Il testo che ha rivoluzionato il pensiero urbanistico americano con la sua difesa della complessità, della mescolanza di funzioni e della "vitalità disordinata" — tutto ciò che il funzionalismo voleva eliminare.

Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (New York: Knopf, 1977). Traduzione italiana: *Il declino dell'uomo pubblico* (Milano: Bruno Mondadori, 2006). La grande diagnosi della crisi dello spazio pubblico moderno.

Richard Sennett, *Building and Dwelling: Ethics for the City* (London: Allen Lane, 2018). Traduzione italiana: *Costruire e abitare: Etica per la città* (Milano: Feltrinelli, 2018). La proposta matura di un'urbanistica che accetti la complessità e l'incompletezza come valori.

AbdouMaliq Simone, *For the City Yet to Come: Changing African Life in Four Cities* (Durham: Duke University Press, 2004). L'analisi più ricca e più originale della vita urbana nelle metropoli dell'Africa subsahariana. Il concetto di "people as infrastructure" è stato fondamentale per il capitolo XVII.

AbdouMaliq Simone, *City Life from Jakarta to Dakar: Movements at the Crossroads* (London: Routledge, 2010). Estensione dell'analisi di Simone alle metropoli asiatiche.

Ananya Roy, *Poverty Capital: Microfinance and the Making of Development* (London: Routledge, 2010). La critica più rigorosa del paradigma dello sviluppo urbano applicato agli insediamenti informali del Sud globale.

James Holston, *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil* (Princeton: Princeton University Press, 2008). L'analisi della produzione di cittadinanza dal basso nelle periferie di San Paolo. Fondamentale per il capitolo XVII.

Mike Davis, *Planet of Slums* (London: Verso, 2006). Traduzione italiana: *Il pianeta degli slum* (Milano: Feltrinelli, 2006). La documentazione più sistematica dell'espansione degli insediamenti informali nel mondo. Potente ma contestato per la sua tendenza a vittimizzare gli abitanti degli slum.

Neil Smith, *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City* (London: Routledge, 1996). La teoria della gentrificazione come "frontiera" del capitale urbano. Fondamentale per il capitolo XVII.

Sharon Zukin, *Loft Living: Culture and Capital in Urban Change* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982). L'analisi pionieristica del processo di "artification" dei quartieri industriali dismessi di New York. Ancora il riferimento più preciso per comprendere la dinamica di valorizzazione-poi-gentrificazione degli spazi liminali.

IV. Studi culturali, memoria e identità urbana

Stuart Hall, *Cultural Identity and Diaspora*, in Jonathan Rutherford (a cura di), *Identity: Community, Culture, Difference* (London: Lawrence and Wishart, 1990). Il testo fondativo della teorizzazione hall-iana dell'identità diaspórica come identità della soglia. Essenziale.

Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (London: Verso, 1993). La teoria del "doppio" come struttura dell'identità afroatlantica. Fondamentale per la comprensione delle identità liminali prodotte dalla diaspora.

Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (Boston: Unwin Hyman, 1990). La teoria intersezionale applicata alla produzione della conoscenza. Fondamentale come strumento critico per evitare le generalizzazioni che ignorano le differenze di razza e di genere.

Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1987). Il testo più importante per la teoria dell'identità fronteriza come identità liminale permanente. Inclassificabile per genere (saggio teorico, autobiografia, poesia, politica): esso stesso un testo liminale.

Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994). La teoria postcoloniale dello "spazio terzo" come luogo di enunciazione dell'identità ibrida. Fondamentale per il capitolo I e per l'intero orientamento teorico della monografia.

Jeffrey C. Alexander, *Trauma: A Social Theory* (Cambridge: Polity Press, 2012). La teoria sociologica del trauma collettivo come struttura della memoria culturale. Rilevante per il capitolo V.

Paul Connerton, *How Modernity Forgets* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). La teoria della dimenticanza come pratica culturale moderna. Fondamentale per la comprensione del rapporto tra spazi liminali e memoria collettiva.

Avery Gordon, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997). La teoria del "fantasma" come figura del passato che non riesce a dissolversi nel presente. Fondamentale per la comprensione dei residui mnemonici negli spazi liminali.

W.G. Sebald, *Austerlitz* (München: Hanser, 2001). Traduzione italiana: *Austerlitz* (Milano: Adelphi, 2002). Il romanzo più direttamente pertinente alla tematica di questa monografia. La sua esplorazione delle architetture liminali — stazioni, caserme, biblioteche — come archivi involontari di trauma storico è un modello letterario per molte delle analisi del capitolo V.

W.G. Sebald, *Die Ringe des Saturn* (Frankfurt: Eichborn, 1995). Traduzione italiana: *Gli anelli di Saturno* (Milano: Adelphi, 1998). Il testo sebaldiano più esplicitamente liminale: un cammino attraverso paesaggi di rovina e di memoria.

Pierre Nora (a cura di), *Les lieux de mémoire* (Paris: Gallimard, 1984-1992). Il progetto enciclopedico che ha fondato la tradizione dei *memory studies* francesi. Rilevante per il capitolo V.

Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* (Paris: PUF, 1950). Traduzione italiana: *La memoria collettiva* (Milano: Unicopli, 1987). Il testo fondativo della teoria sociologica della memoria collettiva.

V. Architettura, progettazione urbana e landscape urbanism

Aldo van Eyck, scritti raccolti in *Aldo van Eyck: The Shape of Relativity*, a cura di Francis Strauven (Amsterdam: Architectura & Natura, 1998). Il teorico dello spazio "in-between" nell'architettura moderna. La sua teoria degli "in-between realms" — spazi che sono al tempo stesso interni ed esterni, privati e pubblici — è uno dei precursori più diretti dell'analisi di questa monografia.

Colin Rowe e Fred Koetter, *Collage City* (Cambridge, MA: MIT Press, 1978). La critica del modernismo urbano e la proposta di una città come collage di frammenti di diversa temporalità. Fondamentale per il capitolo VII.

André Corboz, *Le Territoire comme Palimpseste*, in *Diogène* 121 (1983). Il saggio più importante sulla città come palinsesto — come superficie su cui le scritture successive non cancellano mai completamente quelle precedenti. Rilevante per i capitoli V e XIII.

Tim Edensor, *Industrial Ruins: Space, Aesthetics and Materiality* (Oxford: Berg, 2005). L'analisi più ricca e più metodologicamente sofisticata degli spazi del dismesso industriale. Lettura raccomandata per chi voglia approfondire il capitolo III.

Charles Waldheim (a cura di), *The Landscape Urbanism Reader* (New York: Princeton Architectural Press, 2006). L'antologia fondamentale del landscape urbanism. Rilevante per i capitoli VII e XVI.

Mohsen Mostafavi e Gareth Doherty (a cura di), *Ecological Urbanism* (Baden: Lars Müller, 2010). Il progetto teorico e pratico di un'urbanistica che metta l'ecologia al centro. Fondamentale per il capitolo XVI.

Peter Del Tredici, *Wild Urban Plants of the Northeast: A Field Guide* (Ithaca: Cornell University Press, 2010). Il riferimento scientifico fondamentale per l'ecologia delle piante ruderali negli spazi liminali urbani. Accessibile e riccamente illustrato.

Shigeru Ban, *Shigeru Ban: Paper in Architecture* (New York: Rizzoli, 2009). Documentazione dei progetti di architettura temporanea nelle zone di disastro. Rilevante per il capitolo XVI.

Silvano Salvador

Mike Lydon e Anthony Garcia, *Tactical Urbanism: Short-Term Action for Long-Term Change* (Washington: Island Press, 2015). Il manuale del movimento per il tactical urbanism. Accessibile e ricco di casi di studio pratici.

VI. Ecologia urbana e studi ambientali

Herbert Sukopp e Rudolf Wittig (a cura di), *Stadtökologie* (Stuttgart: Fischer, 1993). Il testo fondativo dell'ecologia urbana tedesca. Rilevante per il capitolo VIII.

Timothy Morton, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence* (New York: Columbia University Press, 2016). La teoria più stimolante della coesistenza con la crisi ecologica. Fondamentale per il capitolo XVI.

Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016). Traduzione italiana: *Chthulucene: Sopravvivere su un pianeta infetto* (Roma: Nottetempo, 2019). La proposta di una "cura" come pratica politica fondamentale nella crisi ecologica. Fondamentale per il capitolo XVI.

Johan Rockström et al., *A Safe Operating Space for Humanity*, in *Nature* 461 (2009), pp. 472-475. L'articolo originale sulla teoria dei "limiti planetari". Fondamentale per il capitolo XVI.

Paul Crutzen e Eugene Stoermer, *The 'Anthropocene'*, in *IGBP Newsletter* 41 (2000). L'articolo che ha introdotto il termine Antropocene nel dibattito scientifico.

Bruno Latour, *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique* (Paris: La Découverte, 2015). Traduzione italiana: *Essere di questa terra* (Torino: Rosenberg & Sellier, 2019). La più ambiziosa elaborazione filosofica delle implicazioni epistemologiche della crisi ecologica.

Michael Braungart e William McDonough, *Cradle to Cradle: Remaking the Way We Make Things* (New York: North Point Press, 2002). Traduzione italiana: *Cradle to Cradle: Dalla culla alla culla* (Torino: Blu Edizioni, 2003). Il manifesto dell'architettura della reversibilità. Accessibile e visionario.

VII. Genere, razza e corpo nello spazio urbano

Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990). Traduzione italiana: *Le politiche della differenza* (Milano: Feltrinelli, 1996). La teoria femminista della giustizia come inclusione delle differenze. Fondamentale per il capitolo VI.

Silvano Salvador

Kimberlé Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*, in *Stanford Law Review* 43/6 (1991), pp. 1241-1299. L'articolo che ha introdotto il concetto di intersezionalità. Breve e decisivo.

Katherine McKittrick, *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006). La teoria della geografia razziale applicata alla storia delle donne nere negli Stati Uniti. Fondamentale per il capitolo XVII.

Ruth Wilson Gilmore, *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California* (Berkeley: University of California Press, 2007). L'analisi più convincente del sistema carcerario americano come forma di produzione spaziale della marginalità razziale. Fondamentale per il capitolo XVII.

Teresa Caldeira, *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo* (Berkeley: University of California Press, 2000). L'analisi della segregazione spaziale nelle metropoli del Sud globale. Fondamentale per il capitolo VI.

Gill Valentine, *The Geography of Women's Fear*, in *Area* 21/4 (1989), pp. 385-390. L'articolo che ha aperto il dibattito sulla relazione tra genere e percezione degli spazi pubblici. Breve e fondativo.

VIII. Sociologia delle subculture ed economia informale

Dick Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style* (London: Methuen, 1979). Traduzione italiana: *Sottocultura: Il fascino di uno stile innaturale* (Genova: Costa & Nolan, 1983). Il testo classico sull'appropriazione degli spazi liminali da parte delle subculture giovanili. Ancora fondamentale nonostante la sua età.

Sarah Thornton, *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital* (Cambridge: Polity Press, 1995). L'aggiornamento della prospettiva di Hebdige alla cultura dei club e dei rave degli anni Novanta. Rilevante per il capitolo IV.

Jeff Ferrell, *Crimes of Style: Urban Graffiti and the Politics of Criminality* (New York: Garland, 1996). L'analisi sociologica più ricca della cultura dei writers. Fondamentale per il capitolo XVII.

Keith Hart, *Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana*, in *Journal of Modern African Studies* 11/1 (1973), pp. 61-89. L'articolo che ha introdotto il concetto di "economia informale". Breve e storicamente fondamentale.

Hernando de Soto, *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else* (New York: Basic Books, 2000). Traduzione italiana: *Il mistero del capitale* (Milano: Garzanti, 2001). La proposta liberale di formalizzazione degli insediamenti informali. Controverso ma imprescindibile per capire il dibattito politico sull'urbano informale.

IX. Fenomenologia della religione, sacro e rituale urbano

Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt & Granier, 1917). Traduzione italiana: *Il sacro* (Milano: Feltrinelli, 1966). La fenomenologia fondamentale dell'esperienza del sacro come *mysterium tremendum et fascinans*. Lettura essenziale per il capitolo XV.

Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: Alcan, 1912). Traduzione italiana: *Le forme elementari della vita religiosa* (Milano: Meltemi, 2005). La sociologia fondativa del sacro come costruzione sociale. Fondamentale.

Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris: Payot, 1951). Traduzione italiana: *Lo sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi* (Milano: Rizzoli, 1974). Lo studio comparativo più sistematico delle pratiche sciamaniche. Fondamentale per il capitolo XV.

Andrew Newberg e Eugene d'Aquili, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief* (New York: Ballantine, 2001). Il testo fondativo della neuroteologia. Accessibile e scientificamente rigoroso.

Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (Oxford: Blackwell, 1994). La teoria della "vicarious religion" — della religione praticata per conto di una collettività da una minoranza — nel contesto europeo secolarizzato. Rilevante per il capitolo XV.

David Chidester, *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture* (Berkeley: University of California Press, 2005). La proposta di estendere la nozione di religione ai fenomeni culturali popolari apparentemente laici. Stimolante e controverso.

X. Psicologia ambientale, neuroscienze cognitive dello spazio e psicoanalisi applicata

Donald W. Winnicott, *Playing and Reality* (London: Tavistock, 1971). Traduzione italiana: *Gioco e realtà* (Roma: Armando, 1974). Il testo in cui Winnicott elabora il concetto di "spazio transizionale" con la massima chiarezza teorica. Fondamentale per il capitolo XII.

Sigmund Freud, *Das Unheimliche* (1919), in *Gesammelte Werke*, vol. XII. Traduzione italiana: *Il perturbante* in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio* (Torino: Bollati Boringhieri, 2013). Il saggio breve e denso da cui parte l'intera analisi psicoanalitica degli spazi liminali nel capitolo XII.

Carl Gustav Jung, *Archetypen und das kollektive Unbewusste* (1934-1954), in *Gesammelte Werke*, vol. IX/1. Traduzione italiana: *Gli archetipi e l'inconscio collettivo* (Torino: Bollati Boringhieri, 1977). La teoria degli archetipi come strutture universali dell'inconscio collettivo. Rilevante per il capitolo XII.

Colin Ellard, *Places of the Heart: The Psychogeography of Everyday Life* (New York: Bellevue Literary Press, 2015). La ricerca empirica sull'effetto psicofisiologico dei diversi ambienti urbani. Accessibile e scientificamente ben fondato.

Eve Edelstein, vari articoli sulla *environmental neuroscience*, tra cui *Neuroscience and Architecture*, in *AIA Journal of Architecture*, 2009. Rilevante per il capitolo XII.

XI. Storia urbana, patrimonio e memoria dei luoghi

Holly Everett, *Roadside Crosses in Contemporary Memorial Culture* (Denton: University of North Texas Press, 2002). Il primo studio sistematico sui santuari informali ai bordi delle strade. Fondamentale per il capitolo XV.

Claudio Lomnitz, *Death and the Idea of Mexico* (New York: Zone Books, 2005). L'analisi storica e antropologica del culto della morte nella cultura messicana. Fondamentale per il capitolo XV.

Paul Virilio, *Vitesse et Politique* (Paris: Galilée, 1977). La teoria della velocità come categoria fondamentale della politica moderna. Rilevante per l'analisi della temporalità degli spazi liminali.

Tim Ingold, *Lines: A Brief History* (London: Routledge, 2007). L'antropologia della linea come forma fondamentale dell'esperienza umana. Rilevante per la teoria della soglia come linea attraversata.

Tim Ingold, *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description* (London: Routledge, 2011). La proposta di un'antropologia dell'abitare come partecipazione ai processi. Fondamentale per le Conclusioni.

Paul Rodaway, *Sensuous Geographies: Body, Sense and Place* (London: Routledge, 1994). L'analisi geografica della percezione sensoriale degli ambienti. Rilevante per i capitoli II e XI.

XII. Studi sui confini, migrazioni e politiche dello spazio

Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty* (New York: Zone Books, 2010). L'analisi politica della proliferazione dei muri di confine nell'era della globalizzazione. Fondamentale per il capitolo XVII.

Shahram Khosravi, *'Illegal' Traveller: An Auto-Ethnography of Borders* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010). L'analisi dell'esperienza dei migranti "illegalizzati" ai confini europei. Personale e teoricamente rigoroso.

Michel Agier, *Le Couloir des exilés: Être étranger dans un monde commun* (Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant, 2011). La teoria dei campi profughi come "corridoio degli esuli". Fondamentale per i capitoli XVI e XVII.

Camille Schmoll, *Les damnées de la mer: Femmes et frontières en Méditerranée* (Paris: La Découverte, 2020). L'analisi delle migrazioni femminili nel Mediterraneo. Rilevante per i capitoli XVI e XVII.

XIII. Arte pubblica, graffiti writing e resistenza estetica

Jeff Ferrell, *Crimes of Style* (citato sopra, sezione VIII).

Nancy Macdonald, *The Graffiti Subculture: Youth, Masculinity and Identity in London and New York* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001). L'analisi sociologica più recente della cultura dei writers nelle due metropoli fondatrici.

Alain Fine, *Kitchens: The Culture of Restaurant Work* (Berkeley: University of California Press, 1996). Non direttamente sulla street art, ma utile come riferimento per la sociologia delle comunità di pratica negli spazi liminali.

Richard Reynolds, *On Guerrilla Gardening: A Handbook for Gardening without Boundaries* (London: Bloomsbury, 2008). Il manifesto del guerrilla gardening. Accessibile e appassionato.

XIV. Letteratura e cinema degli spazi liminali

W.G. Sebald (citato sopra, sezione IV).

Kim Stanley Robinson, *New York 2140* (New York: Orbit, 2017). Il romanzo che meglio elabora la condizione urbana della soglia climatica. Rilevante per il capitolo XVI.

Margaret Atwood, *Oryx and Crake* (London: Bloomsbury, 2003), *The Year of the Flood* (London: Bloomsbury, 2009), *MaddAddam* (London: Bloomsbury, 2013). La trilogia Cli-Fi di Atwood. Rilevante per il capitolo XVI.

Octavia E. Butler, *Parable of the Sower* (New York: Four Walls Eight Windows, 1993). Traduzione italiana: *Parabola del seminatore* (Roma: Fanucci, 2019). Il romanzo Cli-Fi più importante per la teoria della liminalità come condizione della trasformazione. Fondamentale.

Marc Augé, *Un ethnologue dans le métro* (Paris: Hachette, 1986). Traduzione italiana: *Un etnologo nel metrò* (Milano: Elèuthera, 1992). La piccola etnografia della metropolitana parigina: un modello di stile e di metodo.